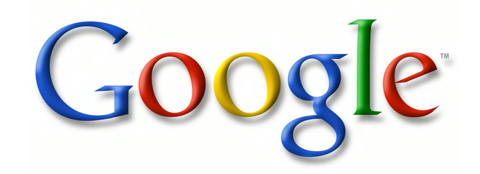
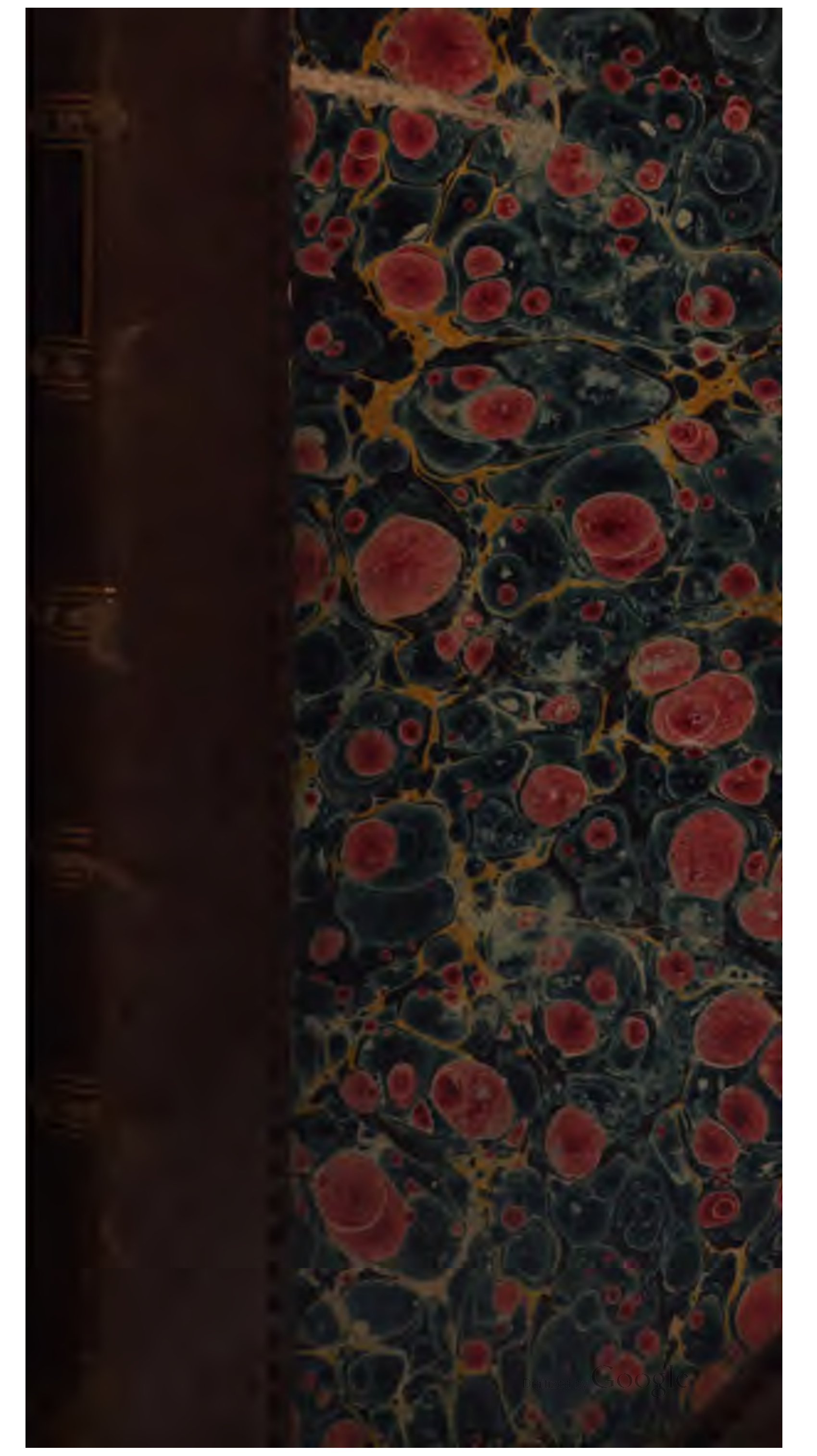
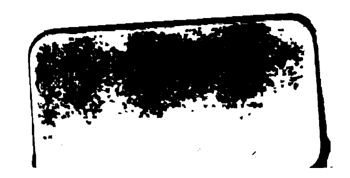






# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 4 8.

Einundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 4 8.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

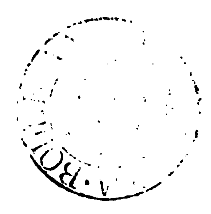
in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.



Jahrgang 1848 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

# Inhalt des Jahrganges 1848.

## Erstes Heft.

**Abhandlungen.** Seite

1. Ullmann, Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche . . . . . . . . 7
2. Schneckenburger, die reformirte Dogmatik . . . 68

**Gedanken und Bemerkungen.**

1. Umbreit, der Bußkampf Jakob's . . . . . . 113
2. Rienäcker, ein Wort zu Ehren Schleiermacher's . . 123

**Recensionen.**

1. Schenkel, das Wesen des Protestantismus; rec. von de Wette . . . . . . . . . . . 141
2. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten in Großbritannien; rec. von Hundeshagen . 169

**Uebersichten.**

Wiggers, Uebersicht der kirchlich-statistischen Litteratur aus den Jahren 1842—1846 . . . . . . 195

**Kirchliches.**

Oldenberg, Züge aus der Gegenwart der evangelischen Landeskirche Preußens . . . . . . . 249

# Zweites Heft.

**Abhandlungen.** Seite

1. Pelt, die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt ic. . . . . . . . . . . . 271
2. Baur, die alttestamentliche und die griechische Vorstellung vom Sündenfalle ic. . . . . . . . 320
3. Franck, über das Evangelium der Hebräer . . . 369

**Gedanken und Bemerkungen.**

1. Hundeshagen, einige Worte über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit . 425
2. Vaihinger, Plan Koheleths . . . . . . . 442

**Recensionen und Uebersichten.**

1. Umbreit, neue Poesie aus dem Alten Testament . . 481
2. Vierordt, Uebersicht der neuesten Beiträge zur pfälzischen Reformationsgeschichte . . . . . . 484
   1) Hautz, Iacobus Micyllus . . . . . 487
   2) Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz ic. 490
   3) Kirchenkalender der evangelisch-protestantischen Gemeinde zu Heidelberg . . . . . 495
   4) Seisen, Geschichte der Reformation zu Heidelberg 496
   5) Blaul, das Reformationswerk in der Pfalz 499
   6) Remling, das Reformationswerk in der Pfalz 500
   7) Hautz, Lycei Heidelbergensis origines et progressus . . . . . . . . 504
   8) Vierordt, Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden . . . . . 506

**Kirchliches.**

Eisenlohr, Gedanken über evangelischen Kirchenbau . . 515
(Nebst 2 lithographirten Tafeln.)

## Drittes Heft.


Abhandlungen. Seite

1. Bruch, über die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs in der christlichen Sittenlehre . . . 545
2. Schneckenburger, die reformirte Dogmatik . . . 600
3. Fischer, die schleiermacher'sche Trennung der Theologie von der Philosophie rc. . . . . . . . 632

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kienlen, über die Makarismen . . . . . . 677
2. Steffensen, die Parabel von den Arbeitern im Weinberge 686

Recensionen und Uebersichten.

1. Kliefoth, die ursprüngliche Gottesdienstordnung u. s. w.; recensirt von Schweizer . . . . . . 693
2. Knapp, geistliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf rc.; recensirt von Kölbing . . . . . . 720

Kirchliches.

1. Zyro, die priesterliche Bevollmächtigung . . . . 761
2. Ullmann, Einiges für Gegenwart und Zukunft . . 777


## Viertes Heft.


Abhandlungen.

1. Weitzel, zur Passafeier der ältesten Kirche . . . . 805
2. Ernesti, über Philipper 2, 6 ff. . . . . . . . 858

Gedanken und Bemerkungen.

1. Sack, Mittheilungen aus Briefen Fr. Schleiermacher's . 927
2. Reichel, die vier Weltreiche des Propheten Daniel. . 943

Recensionen.

1. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit rc.; recensirt von D. F. Baur . 965
2. Osiander, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinthier; recensirt von Kling . . . 992
3. Herzog, Les Frères de Plymouth et John Darby etc.; recensirt von E. F. Leopold . . . . . 1014

Kirchliches.

Sixt, für die Kranken-Communion . . . . . . 1041

# Abhandlungen.

1.

# Die Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche.

## Ein Vorwort zum dritten Jahrzehent dieser Zeitschrift

von

D. C. Ullmann.

Wiewohl wir nicht die Sitte haben, jeden Jahrgang unserer Zeitschrift mit einem die wichtigeren Erscheinungen der unmittelbaren Vergangenheit messenden und richtenden Vorworte zu eröffnen, so scheint es doch zweckmäßig, in größeren Zwischenräumen ein Wort der Verständigung mit dem Leserkreise zu wechseln; und ein Zeitpunct, wo dieß passend seyn möchte, ist nach unserm Ermessen auch jetzt wieder eingetreten. Denn wie auf der einen Seite der Stand der Theologie und der Kirche ein unverkennbar entscheidungsvoller ist, so tritt auch unsere, diesen beiden Potenzen dienende, Zeitschrift mit dem Jahre 1848 in eine Art von Stufenjahr ein. Zwanzig volle Jahre des Bestehens derselben liegen hinter uns; ein drittes Jahrzehent öffnet uns seine ernsten Thore: da geziemt es sich wohl, stille zu stehen und sich zu besinnen, die Vergangenheit und Gegenwart prüfend zu erwägen und auch, so weit es durch die Verhüllung möglich ist, einen Blick in die Zukunft zu werfen.

Das erste, natürlichste Gefühl der Herausgeber bei dieser Ueberschau ist Dank: inniger, herzlicher Dank gegen Den, der unser Unternehmen hat heranwachsen lassen, der es mit seinem Segen bis zu dieser Stunde hat begleiten wollen; Dank gegen die trefflichen und ausgezeichneten Männer, die es durch ihre Mitwirkung kräftig gefördert haben; Dank gegen die theologische und kirchliche Lesewelt, die uns durch ihre Nachsicht ermuthigt, durch ihre vertrauensvolle Theilnahme gestärkt und erhoben hat.

Sey es uns vergönnt, noch einen Augenblick bei den persönlichen und äußeren Bedingungen der Sache zu verweilen und auch wohlwollenden Lesern zu vergegenwärtigen, wie viel Ursache wir zur dankbarsten Freude haben.

Dieselben Männer, die vor zwanzig Jahren in jugendlich hoffnungsvoller Freudigkeit den Gedanken der theologischen Studien gefaßt und begründet, befinden sich auch jetzt noch an der Spitze des Unternehmens: keiner von ihnen ist durch den Tod abgerufen, keiner der Kraft des Wirkens beraubt, keiner durch die vielfach verwirrenden und betrübenden Erfahrungen der Zeit niedergebeugt oder gelähmt, keiner dem geistigen Bunde, der uns beim Beginn des Unternehmens in freiester Weise vereinigte, entfremdet worden; ja nicht einmal über Einzelnes ist zwischen uns ein Zwiespalt eingetreten, der uns irgend ernstlich an die Lösung des schönen Bandes hätte denken lassen; vielmehr stehen wir noch heute, wie vor zwanzig Jahren, für dieselbe Sache verbunden zusammen, und gehen in dieser stärkenden Einigung getrost der Zukunft entgegen. Ist nun freilich in dem Meisten von dem, was wir erwähnt, die Gunst des Himmels dankbar zu verehren, so wird doch zugleich gesagt werden dürfen, daß das Dauerhafte unserer Verbindung auch menschlicher Weise nicht ganz gering anzuschlagen ist in unserer streitreichen und trennungslustigen Zeit, in der selbst Solche, die naturgemäß zusammengehören, in ungeduldigem Widerstreben und Mißtrauen auseinander gehen; und man wird vielleicht

nicht abgeneigt seyn, in diesem Umstand auch ein Zeugniß dafür zu finden, daß gerade die theologische Richtung, welcher unsere Studien gewidmet sind, einen höheren Grad von Kraft besitzt, die Geister und Gemüther durch ihre innerlich und frei einigende Macht zusammenzuhalten.

Der vortreffliche, durch Geist und Charakter hoch ausgezeichnete Verleger freilich, der die Anfänge unseres Unternehmens so großsinnig und erfolgreich förderte und der dasselbe stets nicht nur mit kluger Ueberlegung, sondern in der That mit der Theilnahme seines Herzens begleitete, weilt nicht mehr unter uns; aber an seine Stelle ist ein wackerer Sohn getreten, der Erbe väterlicher Ueberlieferungen und Gesinnungen, und dieser führt die Sache in einer Weise fort, die uns den Vater weniger schmerzlich vermissen läßt.

Auf unsere Mitarbeiter können wir mit freudigem Bewußtseyn blicken. Eine gute Anzahl der namhaftesten, an Geist und Gelehrsamkeit hervorragenden Theologen Deutschlands und der Nachbarländer hat uns mit Beiträgen beehrt, die einen bleibenden Werth für die Wissenschaft und Kirche behalten und auf die man, wenn später dieselben Gegenstände behandelt werden, immer wieder wird zurückkommen müssen; jugendlich aufstrebende, hoffnungsreiche Kräfte haben vielfach in dieser Zeitschrift zuerst einen Raum für ihre litterärische Thätigkeit gefunden und Gelegenheit gehabt, sich die Bahn zu einem weiteren Leserkreise und zu einer wissenschaftlichen Stellung zu brechen; auch für kirchliche Männer, die, mitunter in der Abgeschiedenheit eines ländlichen Pfarrhauses, neben ihrer Gemeinde die theologische Wissenschaft pflegen, ist unsere Zeitschrift ein Mittel geworden, die Früchte ihres treuen Fleißes der größern wissenschaftlichen Gemeinde vorzulegen; ja selbst denkende und forschende Nichttheologen, die entweder von verwandten Fächern her oder durch inneres Bedürfniß auf unser Gebiet geführt wurden, haben uns höchst schätzbare und anregende Mittheilungen gemacht, welche um so erwünschter waren, je mehr auch wir es als eine Aufgabe er-

kennen, ebensowohl das gemeinsame Band, welches alle Wissenschaften verknüpft, befestigen zu helfen, als auch zu der nach beiden Seiten hin heilbringenden Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben, Theologie und Gemeinde das Unsrige beizutragen. Im Allgemeinen aber ist zu sagen, daß es uns an entsprechendem Material nicht nur keinen Augenblick gemangelt, sondern daß wir im Gegentheil durch Ueberfülle desselben vielfach in Verlegenheit gebracht und in die Nothwendigkeit versetzt worden sind, theils wirklich angenommene Beiträge länger, als erwünscht war, hinauszuschieben, theils Aufsätze, die sonst einen unverkennbaren Werth hatten, aber hinter Arbeiten von allgemeinerem Interesse zurückzustehen schienen, den Verfassern mit Bedauern wieder zurückzusenden. Und wie wir deßhalb die Mitarbeiter in Betreff des Vergangenen um Nachsicht bitten, so müssen wir ihnen für die Zukunft, da der Zudrang von Material fortwährend im Steigen begriffen ist, zweierlei recht dringend ans Herz legen: erstlich, sich in allen Artikeln, besonders in Recensionen, jeder, mit der Gründlichkeit irgend verträglichen, Kürze befleißigen, zweitens, in Beziehung auf den Abdruck ihrer Einsendungen diejenige Geduld üben zu wollen, die wir bei dem zugemessenen Raume der Zeitschrift nun einmal durchaus in Anspruch nehmen müssen.

Der Leserkreis der Zeitschrift hat sich seit ihrem Bestehen ziemlich gleichmäßig, fast ohne alle Unterbrechung erweitert. Ist uns irgendwo der Zugang verschlossen worden, so hat er sich anderwärts desto reichlicher aufgethan, und namentlich dürfen die Studien auch auf die eingehende Theilnahme der jüngeren theologischen Generation mit guter Zuversicht rechnen. Gegenwärtig ist der Absatz auf die für eine wissenschaftliche Zeitschrift gewiß nicht unbedeutende Höhe von ungefähr 1000 Exemplaren gestiegen. Dürfen wir hierbei für jedes Exemplar eine Zahl von durchschnittlich zehn Lesern annehmen, so würden sich wenigstens diejenigen, welche allgemeiner anziehende Artikel liefern, ein Publicum versprechen können, zu

welchem mit eben so viel Ernst als Freudigkeit zu sprechen eine natürliche Aufforderung in der Sache selbst liegt. Den Kern dieses Leserkreises liefert natürlich das protestantische Deutschland und die Schweiz; aber auch die stamm- und confessionsverwandten Nachbarländer, namentlich Holland, Dänemark und Schweden, nehmen entsprechenden Antheil; nicht minder geht eine Anzahl Exemplare nach Frankreich, England und Rußland, vornehmlich aber nach Nordamerika, und selbst von der Theilnahme unserer katholischen Mitbrüder sind wir nicht ganz ausgeschlossen: so daß die Weite des Umkreises nichts zu wünschen übrig läßt. Wichtiger freilich wäre das Intensive der Theilnahme. Allein dieses ist theils nicht zu bemessen, theils würde darüber zu sprechen sich nicht wohl geziemen. Nur eine Stimme sey vergönnt zu erwähnen, die wir mit ganz besonderer Freude vernommen haben. Es ist die Stimme des unter seinen Zeit- und Volksgenossen hervorragenden, von Neander so trefflich gewürdigten Engländers, Thomas Arnold: er bezeichnet die Studien und Kritiken, die er zuerst ums Jahr 1835 kennen lernte, als äußerst ungleich ebensowohl dem, was man Rationalismus nennt, als den Schriften des hochkirchlichen oder evangelischen Englands, findet in ihnen „ein gar reines Transscript aus dem neuen Testament", und rühmt ihnen nach, daß sie „in hohem Grade den Geist der Liebe mit dem der Weisheit verbinden" a). Dieß Alles ist nun aber mit um so lebhafterem Danke anzuerkennen, als in dem Laufe der zwanzig Jahre, seitdem die Studien bestehen, so mancher theologischen Zeitschrift ein anderes Loos gefallen ist, das Loos entweder des Absterbens oder eines nur precären Bestehens; und wir dürfen wohl auch

a) Siehe die jedem deutschen Leser höchlichst zu empfehlende Schrift: Thomas Arnold. Aus seinen Briefen und aus Nachrichten seiner Freunde geschildert. Nach dem Englischen des A. P. Stanley von K. Heintz in Berlin. Potsdam, 1847. Die betreffende Stelle findet sich in einem Briefe Arnold's an C. J. Vaughan, S. 380.

darin ohne Unbescheidenheit einen thatsächlichen Beweis finden, daß unsere Zeitschrift in ihrer Tendenz, ihrer Anlage und Behandlungsweise einem wirklichen, weit verbreiteten Bedürfniß entgegengekommen ist und vermocht hat, demselben dauernd zu genügen.

---

Hiermit verlassen wir das Gebiet des Persönlichen und der äußeren Lebensbedingungen unserer Zeitschrift und gehen zum Wichtigeren, zu deren innerer Stellung über. Indem wir diese aufs Neue bezeichnen wollen, werden wir nicht umhin können, uns den Stand der Theologie und Kirche in der unmittelbaren Vergangenheit wie in der Gegenwart vor das Auge zu führen, weil nur auf diesem Wege gezeigt werden kann, wie die Stellung der Studien eine nicht künstlich gemachte und willkürlich gewählte, sondern eine durch den Entwickelungsgang der Theologie von selbst gegebene und gebotene ist und eben darin auch ihre innere Rechtfertigung findet. Dabei werden wir jedoch, was schon der Raum verböte, nicht überall eine ausführliche Beweisführung geben, sondern uns auf eine gedrängte Hervorstellung und Begründung der Hauptgesichtspuncte beschränken.

Wir beginnen mit der Theologie, weil es diese ursprünglich ist, deren Pflege sich unsere Studien gewidmet haben. Wir gehen dann aber auch zur Kirche über, weil es heute keine theologische Zeitschrift von lebensvollem Interesse geben kann, die sich nicht in ein bestimmtes Verhältniß zur Kirche setzte, und weil die Studien, dieses mit Freudigkeit anerkennend, nicht nur seit längerer Zeit begonnen haben, auch kirchliche Lebensfragen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, sondern darin auch um so eifriger fortfahren werden, je höher in diesem Augenblicke die Wogen des kirchlichen Lebens gehen und je mehr die nächste Zukunft auf wichtige Entscheidungen hindrängt.

## Erster Artikel: Theologie.

Die Studien und Kritiken sind zunächst eine wissenschaftliche Zeitschrift. Es ist daher für sie eine Aufgabe — nicht die einzige und höchste zwar, doch aber eine unveräußerliche, — die theologische Gelehrsamkeit zu pflegen; und wir zweifeln nicht, daß jeder Besonnene dieß anerkennen wird in einer Zeit, in welcher auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete Alles sich aufzulösen droht ins Tendenziöse, ja selbst ins Factiöse; in welcher so viele Leute „von halber Bildung und ganzer Prätension" auch in theologischen Dingen gerne das Wort führen und dagegen von manchen Sprechern und Parteien des Tages die wirkliche theologische Gelehrsamkeit dergestalt mit der Acht belegt werden will, daß wir, vermöchten ihre Bestrebungen weiter um sich zu greifen, auf unserem Gebiete einer recht gründlichen Barbarei entgegengehen würden. Hat nun aber unsere Zeitschrift mit bestem Grunde auch den Zweck, der reinen, zunächst noch ganz absichtslosen Forschung zu dienen, so muß sich in ihr Manches finden, was nicht unmittelbar eine Richtung auf die letzten Ziele der Theologie verräth, was nicht die Signatur einer bestimmten theologischen Denkweise stark ausgeprägt an der Stirne trägt, was aber dennoch Jeder zu schätzen wissen wird, der nicht schon einem von aller Gelehrsamkeit abstrahirenden Prakticismus verfallen ist; der da weiß, daß der Bau der Theologie, als einer nicht bloß speculativen, sondern auch historischen Wissenschaft, zu seiner soliden Vollendung einer sehr breiten Basis und eines ungemein reichen Materiales bedarf; der nicht vergißt, daß sich in der reinen Herausarbeitung und richtigen Verwendung dieses Materials von den verschiedensten Seiten Probleme aufdrängen, die nicht so ohne Weiteres durch das Vorausnehmen eines theologischen Standpunctes abgethan werden können, sondern durch die ruhigste, unbefangenste Forschung, in freier Rede und Gegenrede gelöst seyn wollen. Für diesen heilsamen

Verkehr eindringender und genauer Forschung, für das ernste Zwiegespräch Sachverständiger über schwierige Probleme haben die Studien unter dem Getümmel des Tages und den staubaufwirbelnden Kämpfen der Parteien von Anfang an eine stille, unangefochtene Freistätte eröffnen wollen, und ich hoffe, man wird ihnen zugestehen, daß sie dieser Absicht nicht ohne Erfolg nachgekommen sind. Wenn nun aber hierbei, was besonders den bloßen Praktikern zum Anstoß gedient haben mag, auch manches scheinbar Geringfügige und den Außenwerken theologischer Gelehrtheit Angehörige vorgekommen seyn mag: so werden doch diejenigen, die ein Auge für das Wesenhafte besitzen, nicht verkannt haben, daß es uns in letzter Instanz vor Allem um die Herz- und Mittelpuncte der Theologie zu thun war, also um das, was die Theologie zu einer Sache nicht allein des gelehrten Wissens, sondern des in das Innerste der Erscheinungen dringenden Erkennens, und dann auch wieder zu einer Sache nicht bloß des theoretischen Interesses, sondern der tiefsten sittlichen Theilnahme, was sie zu einer freien, ihres Adels sich bewußten, aber auch in Liebe sich hingebenden Genossin des religiösen Lebens und seiner Gemeinschaft macht. Hiermit sind wir dann auf die eigentliche Aufgabe der Theologie hingewiesen und hier müssen wir, indem wir es als sich von selbst verstehend betrachten, daß wir nur von christlicher Theologie handeln, etwas weiter ausholen.

---

Das Christenthum ist nicht Product der Wissenschaft, sondern des Lebens. Es hat nicht gewartet, bis die Wissenschaft käme und es construirte, sondern es hat sich aus innewohnender Selbstkraft als eine erlösende und heiligende Lebensmacht mitten in die Geschichte der Menschheit hineingestellt und hat seine Wirkungen lange ohne Nachfrage bei der Schule hervorgebracht. Dennoch aber bietet es sich auch der Wissenschaft als ein unvergleichbar hohes und reiches

Object des Erkennens dar, und es liegt in seinem innersten Wesen, eine wissenschaftliche Erkenntniß seiner selbst aus sich zu erzeugen. So hat die Theologie, dadurch von der reinen Speculation sich unterscheidend, daß sie von einem Thatsächlichen ausgeht, zu ihrer wesentlichen Aufgabe, das Christenthum, welches als eine ethische Lebensmacht in der Geschichte steht und im Bewußtseyn der Gläubigen wirkt, wahrhaft und von Grund aus zu erkennen, — zu erkennen in seinem Ursprung und seiner ganzen Entwickelung, in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner inneren Nothwendigkeit; zugleich aber auch diese Erkenntniß, wie sie auf einem Lebensgrunde ruht, wieder ins Leben zurückzuführen, und aus ihren Wurzeln einen Baum hervorwachsen zu lassen, der in seiner Krone gesunde Früchte des Lebens trägt. Wahrhaft zu verstehen aber vermag man nur den Gegenstand, in den man mit objectivem Sinne, mit selbstverzichtender Hingebung eingeht. Das zu erkennende Object richtet sich nicht nach uns, sondern wir müssen uns nach ihm richten. Und dieß wird um so mehr zu fordern seyn, eine je größere geistige Bedeutung und Tiefe der Gegenstand hat. Es kommt also vor Allem darauf an, daß bei der wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums die ganze Fülle und Reinheit seines eigenthümlichen Charakters festgehalten werde. Hierüber aber, über den Grundcharakter und das Specifische des Christenthums bestanden seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in die ersten Decennien des gegenwärtigen hinein wesentlich entgegengesetzte Ansichten, und eben das Nichtbefriedigtseyn durch die bis dahin herrschenden Behandlungsweisen des Christenthums, das Verlangen nach einer entsprechenderen Auffassung war es, was die Theologie, der auch unsere Zeitschrift dienen wollte, hervorrief. Dieß ist jedoch im Einzelnen anschaulich zu machen.

Die letzte Grundlage jeder Religion ist die sie beseelende und gestaltende Gottesidee oder subjectiv das eigenthümlich bestimmte Gottesbewußtseyn. Denn wiewohl uns

das Charakteristische eines religiösen Glaubens noch ausgeprägter entgegenzutreten pflegt in der Art, wie er sich das Verhältniß des Menschen zu Gott vermittelt denkt, und in dem Endziele, welches er der menschlichen Entwickelung setzt: so ruht doch Beides, die Vorstellung von jener Vermittelung und die Feststellung dieses Welt- oder Menschheit-Zweckes auf der ursprünglichen Fassung der Idee von dem letzten Urgrunde aller Dinge. Der leitende Grundgedanke nun, den das Christenthum von Gott aufstellt, ist der des unendlichen, absolut heiligen Urgeistes, welcher, ohne die Welt zu seiner Selbstvollendung zu bedürfen, dieselbe aus freier Liebe hervorbringt, um sich in ihr darzustellen und sich ihr mitzutheilen, was nur geschehen kann, wenn er in ihr allgegenwärtig lebt und allmächtig wirkt. Es sind — was für den, der sehen will, keinem Zweifel unterliegen kann — die Momente ebenso der Erhabenheit Gottes über die Welt und seiner absoluten Selbstgenugsamkeit, wie des Seyns und Innewohnens Gottes in der Welt, welche in innigster Durchdringung die christliche Gottesidee constituiren; es ist der im eminentesten Sinne lebendige Gott, den das Christenthum verkündigt, der in sich selbst Lebende und der alles Belebende. Nur von dieser Basis aus erklären und ordnen sich die weiteren Grundeigenthümlichkeiten des Christenthums. Denn nur wenn Gott und Welt unterschieden, zugleich aber in lebendigster Beziehung auf einander gedacht werden, nur wenn der Mensch nicht an sich und von Natur Gott, wohl aber auf die volle Lebensgemeinschaft mit Gott angelegt ist, ist es denkbar, wie das zwar Unterschiedene, aber auch für einander Bestimmte, das Göttliche und Menschliche, in der Person Jesu, des Sündlosheiligen, zu vollkommener Einheit kommen konnte, und wie dann diese gottgeeinigte Persönlichkeit auf diejenigen, welche durch die Sünde von Gott getrennt, doch aber in ihrem Innersten noch für das Göttliche empfänglich waren, durch die Manifestation der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens versöhnend, erlö-

fend und heiligend wirken konnte und mußte. Nur von da aus begreift es sich auch, wie sich das Christenthum als die vollkommene Offenbarung geben kann, welche, indem sie in der That eine höhere, ja die denkbar höchste Stufe des religiös-sittlichen Lebens darstellt, eben so entschieden ein neues schöpferisches Princip in sich schließt und damit auf die in der ganzen Weltentwickelung wirkende göttliche Causalität zurückweist, als sie durch den ganzen bisherigen Entwickelungsgang vorbereitet und durch menschliche Organe vermittelt ist, also in ihrer göttlichen Ursprünglichkeit zugleich den geschichtlichen Zusammenhang und die menschliche Darstellung nicht verleugnet. Nur von diesem Standpuncte aus endlich, der das ursprüngliche Lebensverhältniß zwischen Gott und Menschheit festhält, doch aber dasselbe auch nicht als ein unmittelbar vollendetes betrachtet, sondern anerkennt, wie es sich erst durch einen ethischen Proceß in seiner ganzen Tiefe und Reinheit verwirklicht, erscheint das Christenthum auch als ein eigenthümlicher, von specifischen Kräften durchdrungener Lebensorganismus, der sich von seinem Mittelpuncte, der alle Fülle des gottmenschlichen Lebens in sich schließenden Person seines Stifters, aus gliedert, in einer naturgemäßen Reihe von Momenten der Versöhnung, Erlösung und Heiligung ausprägt und nach dieser Ordnung in dem Einzelnen, wie in der Menschheit gesetzmäßig entfaltet; als ein Lebensganzes mithin, gegen das man sich wohl verschließen, aus dem man aber nicht, in der Vorstellung doch noch das Ganze zu haben, einzelne Stücke herausnehmen kann, die, wie viel Gutes sie auch noch in sich schließen mögen, doch vom belebenden Geistes- und Herzensmittelpuncte abgelöst, ihre wesentliche Kraft und Bedeutung verlieren.

Ist dieß richtig, so wird jede Theologie, welche eines der beiden Grundmomente der christlichen Gottesidee verleugnet, das der Immanenz oder das der Transcendenz, den Gott, der in sich selbst lebt, oder den Gott, der in der

Welt lebt und in uns leben will, sich entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade unfähig machen, das Christenthum richtig zu verstehen und dessen Verständniß gründlich zu vermitteln. Wo ein abstracter Theismus die ewige Lebensbeziehung Gottes zur Welt verkennt, da kann es nicht kommen zu dem vom Christenthume geforderten Begriff einer wahren, realen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Natürlichen, des Ewigen und Zeitlichen; wo dagegen ein nicht minder abstracter Pantheismus Gott in die Welt und Menschheit aufgehen läßt, da wird die Unterscheidung, respective Trennung verdeckt, durch deren Ueberwindung erst den Menschen zur Einigung mit Gott zu bringen, der wesentliche Sinn und Zweck des Christenthums ist. So wird von beiden Seiten das, was wir das Organische im Christenthume nennen, sein gottmenschlicher Charakter, verletzt, und es bleibt dann nichts übrig als eine entweder nur bruchstückweise Aneignung oder auch eine entschiedene Verwerfung desselben. Diese Einsicht war es zunächst, die im Allgemeinen die Stellung unserer Zeitschrift bestimmte: der Gegensatz gegen die Systeme einseitiger Transcendenz im ersten Stadium ihres Bestehens; der Gegensatz gegen die Denkarten absoluter Immanenz im zweiten Stadium.

## I.

Als die Studien und Kritiken zuerst in die Hallen der Theologie eintraten, da erdröhnten dieselben noch von dem lauten Geräusche des Streites zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Dieser Gegensatz, obwohl durch die vorangegangene Entwickelung der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung bedingt, war doch von der Art, daß die Theologie, sollte sie lebendig fortschreiten, nicht darin verharren konnte. Beide Glieder des Gegensatzes hatten etwas Falsches und Unbefriedigendes, sowohl in dem,

worin sie übereinkamen, als in dem, worin sie auseinandergingen.

Zunächst nämlich standen sie, wie verschieden sie auch in ihrer Ausbildung waren, auf einem gemeinsamen Boden, und das war der Boden einseitiger Abstraction in der Behandlung des Christenthums. Dieß zeigte sich vornehmlich in zwei Hauptpuncten. Sie faßten erstlich das Christenthum wesentlich als Doctrin, als Inbegriff von Lehrsätzen, sey es nun theoretischen oder praktischen, und verkannten, daß es seinem innersten Wesen nach eine das ganze religiös-sittliche Seyn umfassende reale Lebensmacht und Lebensordnung, eben darum aber auch schon in seinem ursprünglichsten Auftreten in der Person des Stifters eine Lebenstotalität und nicht minder in seinen Wirkungen ein das ganze Leben der Einzelnen wie der Menschheit umfassendes Princip sey. Wurde nun aber einmal durch solchen Doctrinarismus das Christenthum von seiner Lebensgrundlage abgelöst und in abstracter Art als dogmatischer oder moralischer Lehrbegriff behandelt, so verlor man auch den Blick für das Organische, d. h. für diejenige Beschaffenheit desselben, vermöge deren es sich von einem Alles beseelenden Mittelpuncte, der das göttliche Leben offenbarenden und herstellenden Person seines Stifters, aus in genauem Zusammenhange seiner Theile zu einer eigenthümlichen religiösen Lebensgestalt gliedert und abschließt, und man konnte wähnen, es sey einem theologischen Systeme der christliche Charakter schon gesichert, wenn es sich nur eine größere oder geringere Zahl christlicher Lehrsätze einverleibt hätte. Dieß hing dann aber auch mit dem zweiten noch wichtigern zusammen. Beide Systeme hatten sich nämlich auch außerhalb der Basis gesetzt, von welcher aus allein der ganze Lebensorganismus des Christenthums richtig gewürdigt werden kann: sie verkannten auf ihrem abstracten Standpuncte das lebendige, immanente Verhältniß Gottes zur Welt; sie hatten den Gott, der ferne ist, nicht aber zugleich den, der nahe ist; Gott war ihnen, indem sie ausschließlich

seine Transcendenz hervorhoben, ein wesentlich jenseitiger, ein nicht bloß supramundanes, sondern extramundanes Wesen und die Welt ein Organismus oder Mechanismus, der, an sich göttlichen Lebens und Geistes baar, sich nur aus innewohnenden Gesetzen und Kräften entwickelt. Und hier blieb dann nur die Wahl, entweder ein reelles Wirken, eine wirkliche Offenbarung Gottes in der Welt ganz zu leugnen, oder dieselbe, wenn man sie anerkannte, auf eine rein wunderhafte, mehr oder weniger mechanische Weise eintreten zu lassen. Denn so gewiß es ist, daß ein wahrhaft lebendiger Gott sich nicht nur offenbaren kann, sondern auch nach der Natur seines Wesens offenbaren muß, und daß dann auch diese Offenbarung vermöge der ununterbrochenen Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt als etwas in seinem göttlichen Ursprunge doch zugleich Naturgemäßes und Geordnetes begriffen werden kann: eben so gewiß ist es auch, daß ein Gott, der sich von der Welt, nachdem er sie geschaffen, zurückgezogen hat, sich in derselben entweder gar nicht wirklich zu offenbaren vermag, oder daß er dieß, wenn es doch geschieht, nur unter völliger Zerreißung und Durchbrechung des natürlichen, wie geschichtlichen Zusammenhanges, in schlechthin übernatürlicher und unbegreiflicher Weise, gleichsam als ein Deus ex machina zu thun im Stande ist.

Die erste Seite dieser Alternative wählte der Rationalismus, die andere der Supranaturalismus, und dieß war es nun, was sie bei sonstiger Gemeinsamkeit des allgemeinen Standpunctes auch wieder aufs Entschiedenste trennte. Der Rationalismus, ausgehend von der unter allen Bedingungen ausreichenden Sufficienz der Kräfte, die der Schöpfer in die menschliche Vernunft gelegt, betrachtete auch das Christenthum als ein Erzeugniß derselben, leitete dasselbe ganz aus geschichtlichen Bedingungen ab und verhielt sich gegen Alles, was sich in den Anfängen des Christenthums als durch unmittelbare göttliche Causalität gewirkt und gesetzt geltend macht oder was in der Entwickelung der Kirche

auf dieser Voraussetzung beruht, ablehnend oder künstlich ausdeutend. Der Supranaturalismus dagegen, ausgehend von der Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung für die in ihrem empirischen Zustande religiös unzulängliche menschliche Vernunft und durch das Glaubensbedürfniß festgehalten bei dem positiven Christenthum, erkannte zwar die unmittelbare göttliche Wirkung in dessen Ursprung und eben damit auch das Gegebenseyn von Sätzen an, welche über die Vernunft hinausgehen; aber er hob nun, in Kraft des Gegensatzes, jene göttliche Causalität und das Gegebenseyn gewisser Thatsachen und Lehrbestimmungen durch dieselbe in solcher Weise hervor, daß er den geschichtlichen Zusammenhang, in dem das Christenthum allerdings auch steht, so wie die menschliche Seite in dessen Ursprung und Entwickelung allzu sehr aus den Augen verlor, vornehmlich aber verabsäumte, dasjenige, was man das Positive im Christenthum zu nennen pflegt, auch innerlich zu verstehen und denkend zu durchdringen. So wurde auf jener Seite das wahrhaft Neue, Ursprüngliche, Schöpferische, Göttliche des Christenthums verkannt, auf dieser Seite das Geschichtliche, Menschliche, Geordnete, in sich selbst Wahre und Vernünftige, und auf beiden Seiten die lebendige, organische Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Idealen und Thatsächlichen, durch die das Christenthum allein das ist, was es ist.

Hiergegen mußte, wenn die Theologie fortschreiten sollte, unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Es lag, sobald man die organische Ganzheit des Christenthums wieder klar erkannte und demgemäß das eklektische Verhalten gegen dasselbe sich als ungenügend erwies, die zwiefache Wahl vor: entweder mußte man nach der verneinenden Seite weiter gehen und mit den positiven Bestandtheilen des Christenthums auch das Ganze, in das sie gliedlich eingewachsen sind, verwerfen, also dann dem gesammten Christenthum sich entgegenstellen; oder man mußte nach der bejahenden Seite fortschreiten und das Christenthum tiefer, reiner und umfassender würdigen lernen als den

religiös-sittlichen Lebensorganismus, welcher, ruhend auf der Basis eines immanenten Verhältnisses des in sich lebendigen und heiligen Gottes zur Welt, die vollkommene Einigung Gottes und der Menschheit in der eben so urbildlichen als geschichtlichen Persönlichkeit seines Stifters darstellt, und von diesem schöpferischen Mittelpunct aus erlösende und heiligende Wirkungen einziger Art hervorbringt; dann mußte man aber auch das Christenthum erkennen lernen, wie es sich selbst gibt, ebenso nach dem göttlichen Ursprung, auf den es Anspruch macht, und nach den Bestandtheilen, durch die es sich als eigenthümliche Religionsgestalt unterscheidet, wie nach seiner wahrhaft menschlichen Seite und nach seinem vollen geschichtlichen Zusammenhang; vornehmlich aber mußte man es verstehen lernen nach seiner inneren Wahrheit und Nothwendigkeit, so daß das, was man das Positive nennt, nicht mehr als ein bloß Gesetztes und beziehungsweise Willkürliches dastand, sondern als ein Gesetzmäßiges und im höchsten Sinne Vernünftiges begriffen wurde.

Das Erstere, die entschiedene Richtung nach der negativen Seite hin, blieb nicht aus, und wir werden alsbald darauf zurückkommen. Eine Theologie der zweiten Art dagegen, die sich wieder mit einem lebensvolleren, tieferen Sinne, mit mehr geschichtlichem und speculativem Geiste dem ganzen, ungetheilten, organisch erfaßten Christenthum zuwendete, war bereits durch hervorragende Männer, unter denen wir nur Schleiermacher, Neander und de Wette nennen, ins Leben gerufen; nur fehlte es ihr noch an einem unmittelbar in den Zeitlauf eingreifenden, vereinigenden Organe, und als ein solches wollte unsere Zeitschrift sich darbieten.

Man hat diese Theologie in ihrem Verhältnisse zu den bisher geschilderten Denkarten häufig eine vermittelnde genannt. Hierin lag das Richtige, daß sie, wie sie selbst eine wahrhaft geschichtliche seyn wollte, auch den naturgemäßen geschichtlichen Zusammenhang mit Früherem nicht

verleugnete. Sie hat mit der bisherigen theologischen Entwickelung nicht schlechthin gebrochen, in der Einbildung, etwas absolut Neues machen zu können und des Lernens von Vorgängern oder andersdenkenden Mitlebenden völlig überhoben zu seyn. Nicht wegwischen wollte sie die bestehenden Gegensätze, sondern auf einen tiefern Einheitsgrund zurückführen und dadurch von innen heraus überwinden. Sie hat es am Supranaturalismus eben so dankbar anerkannt, daß er das Wesentliche des christlichen Offenbarungsinhaltes zu conserviren gestrebt, als am Rationalismus, daß er nicht unterlassen habe, das Princip der freien Betheiligung des Subjectes am religiösen Inhalte geltend zu machen; sie verwarf den Supranaturalismus nicht als Offenbarungsglaube, sondern nur als diese zeitliche ungenügende Formation desselben, den Rationalismus nicht als Rationalität, sondern als diese bestimmte, weder den Glauben noch das Denken wahrhaft befriedigende Art, das Christenthum rational zu behandeln. Dagegen dürfen, ja müssen wir es aufs Entschiedenste zurückweisen, wenn man unter Vermitteln verstehen will: ein äußerliches Zusammenbringen von Bestandtheilen heterogener Denkarten; ein Capituliren nach beiden Seiten hin; ein Ausrufen des Friedens, wo kein Friede seyn kann; einen Versuch vielleicht gar, die sich principiell bekämpfenden Personen zu scheinbarer Einigung zu bewegen. So Thörichtes hat diese Theologie nie weder gewollt, noch versucht. Wenn sie eine gesunde Lebensmitte in der Behandlung des Christenthums anstrebte, so hat sie nichts Anderes gethan, als was die trefflichsten Theologen aller Zeiten gewollt haben, ja was die Kirche selbst in ihren entscheidungsvollsten Perioden auch gethan hat; und dabei hat sie nicht Entgegengesetztes principlos untereinander gemengt, sondern sie ist, indem sie die nachgerade doch sehr ausgefahrenen Geleise verließ, von einer neuen einheitlichen Grundlage aus selbständig zu Werke gegangen. Sollen wir aber dieses Neue bezeichnen, so können wir es etwa aufs

Kürzeste so zusammenfassen: Diese Theologie, indem sie einerseits ausging von demjenigen richtigeren Religionsbegriffe, wornach die Frömmigkeit, im Herzen, im Mittelpuncte des Gemüthes wurzelnd, die Totalität unseres geistigen Seyns durchdringt, und andererseits sich stützte auf die tiefer und lebendiger aufgefaßte christliche Gottesidee, vermöge deren Gott auch nach der Seite seines allgegenwärtigen Wirkens in der Welt erkannt wurde, hat sich eine andere Stellung gegeben zu der Grundthatsache des Christenthums, dem Mittelpuncte der evangelischen Verkündigung, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich versöhnte; und vermöge der veränderten Stellung zu dieser Grundthatsache des Evangeliums ist für sie auch in der ganzen Behandlung seines Inhaltes Alles anders geworden. Sie hat anders, als es bisher geschehen war, das Christenthum als Leben erfaßt: als das Leben, in dem sich zuerst auf vollendete und organische Weise Gott und Menschheit einigen und eben damit ein neues Princip zur Wiederherstellung und Lebensvollendung der Menschheit gegeben ist; sie hat eben darum anders, als dieß früher irgend der Fall war, die Person des Stifters in ihrer centralen, Alles bedingenden und durchdringenden Bedeutung erkannt und daraus als dem Geistes- und Herzensmittelpuncte das Christenthum im lebendigen Zusammenhange seiner Bestandtheile abgeleitet; sie hat in anderer, mehr innerlich begründeter Weise ebensowohl die göttliche Ursprünglichkeit, als die menschlich-geschichtliche Entwickelung des Christenthums zur Anerkennung und Anschauung gebracht; sie ist ganz in diesem Sinne ebensowohl tiefer auf die innere Natur der Sache eingegangen, als sie alle geschichtlichen Gestaltungen des Christenthums von dem einen Mittelpunct aus eindringender, umfassender, unbefangener und sinnvoller gewürdigt, durch dieß Alles aber den Grund zu einer innerlichen Verknüpfung des christlichen Idealismus und Realismus gelegt hat, wie dieselbe wohl in den schönsten Perioden der christlichen Theologie angestrebt, in den un-

mittelbar vorangegangenen theologischen Richtungen aber weder als Aufgabe wahrhaft erkannt noch in irgend befriedigender Weise verwirklicht worden war. Darum nun, weil diese Theologie, obwohl geschichtlich erwachsen, doch auch ein Neues und Höheres wollte, mußte sie sich gegen das Bisherige eben so gut auch ausschließend und bestreitend verhalten, und das hat sie auch nie verhehlt; sie hat eben so offen bekannt, wie sie glaube, daß der Rationalismus nur Stücke aus dem Christenthume herausnehme und diese vielfach oberflächlich behandle, das Specifische der Sache aber verkenne, der Supranaturalismus dagegen, wiewohl das Wesentliche mehr bewahrend, zu äußerlich verfahre und weder das Bedürfniß des Denkens noch das der geschichtlichen Betrachtung befriedige. Und mit diesen Bekenntnissen hat sie sich auch, während die falschen Vermittler die Zufriedenheit aller Welt gewinnen wollen, unter den bei ihrem Entstehen herrschenden Parteien nicht eben viele Freunde gemacht, sondern Widerspruch und Angriffe von beiden Seiten zugezogen; aber dieß hat auch ihre Vertreter, gerade weil sie etwas Anderes als eine äußerliche, synkretistische Vermittelung wollten, weder erschreckt noch beirrt; vielmehr, wie sie darauf von vorne herein gefaßt waren, so werden sie auch fürder, weil ihr Streben auf einer inneren Nothwendigkeit beruht, ruhig und sicher darin fortfahren und den Weg nicht verlassen, der sie zum Ziele einer eben so christlich inhaltsvollen, als wissenschaftlich wohlbegründeten, einer eben so gläubigen als freien Theologie zu führen verspricht.

## II.

Mit den bisher geschilderten Richtungen hatte die Theologie, welcher die Studien dienen, trotz des beziehungsweisen Gegensatzes, doch noch eine allgemeine religiös-sittliche und christliche Grundlage gemeinsam: es war dieß die Anerkennung der Religion als eines unveräußerlichen, constitutiven Bestandtheiles des wahrhaft menschlichen, vernünftigen Lebens;

das Festhalten an dem Grundobjecte aller Religion, an dem persönlichen Gott, dem freien Urheber aller Dinge, dem heiligen Gesetzgeber und Weltordner; die Auffassung des Menschen als einer zur freien und ungehemmten Lebensgemeinschaft mit diesem Gott bestimmten Persönlichkeit, an welche eben darum die Forderung vollendeter sittlicher Heiligung ergeht und für welche, damit dieses Ziel erreicht werde, auch die Bahn einer über das irdische Leben hinausgehenden Entwickelung offen steht; endlich, in Beziehung auf das Christenthum, die Behandlung desselben als einer in erkennbaren geschichtlichen Grundzügen sich darstellenden, jedenfalls aber ihrem innersten Wesen nach auf sittliche Zwecke gerichteten, durch und durch ethischen Religionsgestaltung: eine Behandlung, die auch wieder nicht durchgeführt werden konnte, wenn man nicht die letzten sittlichen Axiome des Christenthums, den strengen Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde und die Nothwendigkeit der durch Erlösung und sittliche Erneuerung zu bewirkenden Aufhebung desselben festhielt.

Dieses Band der Gemeinsamkeit wurde nun aber allerdings auch zerrissen durch diejenigen Richtungen, welche im zweiten Stadium des Bestehens unserer Zeitschrift von dem Boden der philosophischen Speculation herüber mit Macht in die Theologie eindrangen. Hatte man früher das Moment der Transcendenz in der Idee Gottes mit abstracter Einseitigkeit geltend gemacht, so wurde jetzt unter Bekämpfung aller Transcendenz nur der Begriff der Immanenz hervorgehoben, und es bildete sich der idealistische Pantheismus, welcher Gott nur faßte als das Innere der Welt, als die ideale Macht alles Seyns, als den allgemeinen Proceß der Weltentwickelung, in welchem keine feste, dauernde Gestaltung auftritt und wie Gott selbst keine Persönlichkeit ist, so auch jede endliche Persönlichkeit aus dem großen Strome des Weltprocesses nur auftaucht, um nach bestimmter Zeit wieder in demselben unterzugehen. In

dem Kreise dieser Denkart, welche, von rein intellectualistischem Triebe bewegt, die Religion in bloße Logik, in einen Inbegriff von Vorstellungen und Gedanken auflöste, und welche im Interesse des Denkens vor Allem abgeschlossene Einheit alles Seyns, reinen Monismus, forderte, hatte der strenge Gegensatz des Guten und Bösen als etwas Dualistisches keine Stelle, und eben damit fielen auch die Begriffe von Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung, so wie das Christenthum sie hat, hinweg. Das Grunddogma war vielmehr in religiöser Beziehung die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, wobei, weil dieselbe schon von Natur gesetzt ist, die Aufgabe der Religion nur darin liegen kann, den Menschen zum Bewußtseyn dieser Einheit zu bringen. Weil nun das Christenthum der Menschheit diesen Dienst im Großen geleistet und sie zum Bewußtseyn der Einheit ihres Geistes mit dem göttlichen gebracht hatte, wurde ihm der Charakter der absoluten Religion vindicirt. Doch hatte das Christenthum dieß nur in unvollkommener Weise gethan, in der sinnlich getrübten Form der Vorstellung. Die Einheit Gottes und des Menschen war eine ganz individuell in der Person Christi, des Gottmenschen, vorgestellte, an welcher die Uebrigen nur von ferne, durch den Glauben, participiren. Die reine Form der Wahrheit ist aber nicht die am Aeußerlichen und Einzelnen haftende Vorstellung, sondern der alles Sinnliche abstreifende und das Allgemeine erfassende Begriff. Es galt also, die religiöse Vorstellung in den Begriff zu erheben, das Glauben in Denken umzusetzen.

In der Art, wie diese Operation vollzogen wurde, trennte sich die speculative Schule in zwei Fractionen. Beide wollten die bloße Vorstellung aufheben. Nach dem Doppelsinne aber, den das deutsche Wort „aufheben" hat, geschah es, daß die Einen den wesentlichen Gehalt der Vorstellung auch als Begriff zu bewahren suchten und Conservative wurden, die Andern mit der Form so viel auch vom Inhalte hinwegnahmen, daß sie in entschieden Destructive

umschlugen. Die erste Seite, bekanntlich die rechte genannt — den ehrwürdigen Daub a) an der Spitze, einen Mann, in welchem die Macht des Glaubens und die Macht des Gedankens sich in einer Weise vereinigten, die an die großen Häupter der mittelalterlichen Schulen erinnert — machte mit der Anerkennung des Christenthums als absoluter Religion Ernst und suchte, in ihren hervorragendsten Repräsentanten selbst von der geistigen Gewalt des Christenthums ergriffen, in der That eine Versöhnung des Christenthums, ja des kirchlichen Dogma's mit dem speculativen Denken. Mögen die Männer, welche die einflußreichsten auf dieser Seite waren, ein Daub und Marheinecke, vielleicht oft mehr im Interesse des Glaubens, als in der Consequenz des Systems, von dem sie ausgingen, gesprochen haben, jedenfalls wird nicht zu leugnen seyn, daß von ihnen vieles Geistvolle und Tiefsinnige, die gedankenmäßige Auffassung der christlichen Wahrheit im Allgemeinen bedeutend Fördernde gesagt worden ist. Eben so wenig aber wird man in Abrede stellen können, daß die andere Seite, die linke, welche die reine Consequenz des Systems für sich allein in Anspruch nahm, mit größerer Energie und mit stärkerem Erfolg unter den Zeitgenossen auftrat. Diese Seite, ausgehend von dem Satze, daß, wo die Form der Erkenntniß, eben da auch ihr Inhalt sich ändere, fand es unmöglich, die christlichen Vorstellungen, vollends aber die festen, scharfgeprägten Dogmen nur so „mit Haut und Haaren" in den Begriff hinüber zu setzen, und ließ dieselben durch den Tiegel der Kritik hindurchgehen, aus welchem sie dann in einer kaum noch erkennbaren Gestalt oder auch gar nicht mehr hervorkamen. Auf dieser Seite trat dann der Panlogismus und Intellectualismus ganz nackt und unverhüllt

a) Neuerdings charakterisirt von D. W. Herrmann: Die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub. Hamb. u. Gotha bei F. u. A. Perthes, 1847.



hervor, der die Religion in einen Denkproceß, in Logik verwandelte; und es kam jetzt nur darauf an, ob sich diese auflösende Operation ausschließlich gegen eine bestimmte Religion, gegen das Christenthum richtete, oder gegen die Religion überhaupt. Das Erstere geschah naturgemäß zuerst, dann folgte aber auch unausbleiblich das Zweite.

Den Wendepunct für die Richtung des intellectualistischen Pantheismus zunächst gegen das Christenthum bildet das straußische Leben Jesu. Der Grundgedanke dieses Buches ist, daß das, was das Eigenthümliche der in den Evangelien geschilderten gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu ausmacht, durch den dichterisch bildenden Verherrlichungstrieb der ersten Gemeinde auf ihn übertragen worden sey. Die Verwirklichung der Idee in einer Einzelpersönlichkeit, sagt Strauß, ist etwas an sich Unmögliches; dieselbe realisirt sich nur im Ganzen der Menschheit. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Christologie ist also, das, was auf die Person Jesu durch den Trieb religiöser Plastik übertragen ist, im gehörigen Sinne wieder an die Menschheit zurückzunehmen, Christum in die Menschheit aufzulösen. So wurde zunächst die Christologie zur Anthropologie.

Es war aber nicht möglich, diesen angeblich voraussetzungslosen Standpunct durchzuführen ohne sehr starke kritische Voraussetzungen. Entweder war die Dichtung der Person Jesu, welche angenommen wurde, bewußtlos und in guter Treue gemacht, oder sie war eine aus Reflexion und Absicht hervorgegangene, also zum Theil trügliche: im ersteren Falle konnte der sittliche Charakter der Evangelisten bewahrt bleiben, aber sie konnten unmöglich geschrieben haben unter dem unmittelbaren Eindruck der wirklichen Persönlichkeit Jesu, sondern es mußten bereits Generationen vorübergegangen seyn, ehe sich die Mythenbildung auf den Punct steigern konnte, auf welchem wir sie in den Evangelien finden; im zweiten Falle war dieß nicht erforderlich, aber die sittliche Treue der Evangelisten ging verloren. Die erstere Seite

der Alternative wählte Strauß, die zweite Bruno Bauer. Jener wurde Hauptrepräsentant einer Kritik, welche, die verwandten Bestrebungen des Rationalismus aufnehmend und verschärfend, fast ausschließlich mit inneren Gründen operirte, die geschichtlichen Ueberlieferungen mit Mißachtung oder Willkür behandelte und gegen den religiösen Inhalt der Bücher, welche Gegenstand der Kritik waren, eine absolute Gleichgültigkeit forderte; dieser, indem er einsah, daß man mit dem unbewußten Wirken frommer Dichtung nicht ausreiche, und manches Geschichtartige in den Evangelien so beschaffen sey, daß es nur entweder Wahrheit oder absichtliche Erfindung seyn könne, versuchte, die Evangelisten, mochten sie gelebt haben, wann sie wollten, als die ersten „Theologen" darzustellen, welche in bewußtvoller Reflexion Darstellungen und Bilder geschaffen, die nur der in dumpfer Gewohnheit befangene Sinn für göttlich, groß und schön halten könne, der freie Geist aber einem guten Theile nach als unwahr und unmenschlich, als Karrikaturen des Heiligen erkennen müsse; „der evangelische Christus", sagt Bauer [a]), „als ein wirklich geschichtlicher gedacht, wäre eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte." Bei dieser Auffassung war von einer kalten Gleichgültigkeit dem Inhalte gegenüber nicht mehr die Rede, sondern es trat ein entschiedener Widerwille hervor, der sich im Laufe der Zeit zu einem tobenden Hasse gegen das Christliche und Kirchliche steigerte. Wie Christus eine Grauengestalt, so war diesem Kritiker die Kirche ein „Vampyr, welcher der Menschheit Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen aussaugt [b])," — ein Institut also, gegen welches bis auf die letzte Faser zerstörend zu verfahren für ihn die oberste Pflicht seyn mußte.

---

a) Kritik der Synoptiker, B. 3. S. 315.
b) Ebendas. S. 225 u. 310.

In demselben Sinne, in welchem Strauß die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums behandelt hatte, wurde von ihm auch die Glaubenslehre bearbeitet. Das Richtmaß, welches er auch hier und mit erneuerter Entschiedenheit anlegte, war der idealistische Pantheismus, die absolute Diesseitigkeitslehre; mit ihm gemessen, mußte das Christenthum alle Bedeutung verlieren. Strauß wollte die Bilanz des vorhandenen Lehrcapitals ziehen und fand ein vollständiges Deficit, einen nach seiner Meinung unaufhaltbaren Bankerott. Durch seine Kritik glaubte er bereits den thatsächlichen, realen Boden, in dem die Dogmen wurzeln, zerstört zu haben; und da solchergestalt das Dogma von vorne herein keinen wirklichen Inhalt hatte, wurde natürlich die Geschichte jedes Dogma's vermittelst rein dialektischer Behandlung zu dessen Auflösung und das Resultat war ein absoluter Bruch mit dem christlichen Glaubensinhalte bis zur entschiedensten Bestreitung des Glaubens an persönliche Fortdauer, so daß, während das Christenthum seine erlösende Macht nicht ruhen läßt, bis es auch den letzten Feind, den Tod, aufgehoben hat, diese Glaubenslehre nicht ruhen wollte, bis sie als ihren letzten Feind die Vorstellung von persönlicher Unsterblichkeit niedergekämpft hatte, „weil das Jenseits zwar in Allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind ist, den die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat" a). Wo solcher Widerspruch stattfand, da konnte von einer irgendwie gedeihlichen Fortbildung der christlichen Glaubenswissenschaft nicht die Rede seyn. Doch war der Urheber dieses Werkes noch billig genug, Glauben und Wissen, deren Einigung er als eine Unmöglichkeit betrachtete, sich so auseinander setzen zu lassen, daß jedes unbekümmert ums andere seines Weges gehen sollte. „Also", sagt er, „lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen seine Straße

a) Schluß d. Glaubenslehre, B. 2. S. 739.

ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie" a).

Das konnte aber auch nur gesagt werden von dem Standpunct eines rein theoretischen Interesses aus. Glauben und Wissen, weil sie in der Menschheit und im Einzelnen beisammen sind und sich gegenseitig fordern, können gar nicht so auseinander gehen; sie müssen sich um einander bekümmern, sie mögen wollen oder nicht. Der Wissende wie der Glaubende, und nicht minder der wissend Glaubende wie der glaubend Wissende, sobald sie praktische Männer, Männer von sittlicher Energie sind, — und das sollen wir ja alle seyn — müssen wünschen, daß ihre Ueberzeugung auch in die Wirklichkeit und Allgemeinheit übergehe, und da bleibt für die Stellung von Wissen und Glauben nichts übrig als Einheit oder Kampf, oder eine durch den Kampf gewonnene Versöhnung. Zunächst wurde von der Richtung aus, welche Strauß vertrat, gegen den Glauben ein Kampf auf Tod und Leben eröffnet.

Es lag nahe, denselben Grundgedanken, vermittelst dessen Strauß seine Christologie construirt, respective die biblische und kirchliche destruirt hatte, auch auf die Religion überhaupt, insbesondere auf deren letzten Quellpunct, den Glauben an Gott, anzuwenden. Ist die Christologie der Evangelien dadurch entstanden, daß die urchristliche Menschheit das Höchste, was sie in sich trug, dichtend aus sich heraus und in einer Einzelperson sich gegenüber stellte, so konnte nicht minder die Religion überhaupt, namentlich der Glaube an Gott daraus erwachsen seyn, daß sich der menschliche Geist sein eigenes Wesen, indem er es von den Schranken des Individuellen befreite, in Gott gegenständlich machte und dasselbe sofort als das Höchste, was er zu denken vermochte, anbetend verehrte. Bei diesem Standpuncte, den

a) Glaubenslehre, B. 1. S. 356.

bekanntlich L. Feuerbach durchführte, wurde von vorne herein angenommen, daß es ein objectiv Göttliches nicht gebe, und daß, was an unserer Gottesidee unvollkommen ist, nicht etwa Folge der Schranken menschlicher Erkenntniß oder einer bestimmten zeitlichen Fassung, sondern der Unwahrheit der Idee selbst sey; es war dann aber auch nicht schwierig, von da aus eine zerstörende Operation gegen den Gottesglauben vorzunehmen, weil dasjenige Göttliche und Absolute, welches nur durch Heraussetzung des Menschlichen aus sich selbst entstanden ist, sich nothwendig auch in sich selbst auflöst und weder ein wahrhaft Göttliches noch ein wahrhaft Menschliches ist. Die Religion ist nach Feuerbach das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen inneren Wesen als einem fremden. Der Mensch ist sich wesentlich selbst Gegenstand des Erkennens; die erste und directe Selbsterkenntniß des Menschen ist die Religion, in welcher dem Menschen das eigene Wesen, ehe er es in sich selbst findet, als ein anderes Wesen (Gott) Gegenstand ist. Dessen aber, daß sein Bewußtseyn von Gott nur das Innewerden des *eigenen* Wesens ist, ist der religiöse Mensch sich nicht bewußt: so ist „das eigentliche Wesen der Religion eine Illusion" a). Der denkende Geist aber erkennt dieses bewußtlose Spiel des Menschen mit seinem eigenen Wesen und nimmt wieder an den Menschen zurück, was diesem allein gehört; für ihn wird „das Wissen des Menschen von Gott wieder zum Wissen des Menschen von sich selbst" b), die Theologie zur Anthropologie. Diese Entdeckung aber, durch die der Mensch erst wieder zu sich selbst gebracht wird, muß nothwendig auch gegen die Religion in den Kampf geführt werden. Denn je sonderbarer die Einrichtung der menschlichen Natur ist, welche ihr die Täuschung der Religion durch Jahrtausende zu einer Art Nothwendigkeit

a) Wesen des Christenthums, S. 33.
b) Ebendas. S. 18.

gemacht hat, desto dringender ist die Aufgabe der Wissenschaft, das, was die Menschheit als Gott außer sich gestellt, wieder an den ursprünglichen Herrn, die Menschheit, zurückzugeben, den außer sich seyenden Menschen wieder zu sich selbst zu bringen und ihn aus dem langen, schweren Traume der Religion zu wecken. Hier ist kein indifferentes, bloß theoretisches Verhalten mehr an der Stelle, sondern es ist für den Wissenden geboten, den Glauben, hinter dessen Grundlosigkeit er gekommen, sobald derselbe ein objectiv Göttliches meint, nach besten Kräften zerstören zu helfen, und nicht sowohl Gott „abzuschaffen", als vielmehr zu zeigen, daß er gar nicht abgeschafft zu werden braucht, weil er nie anders als durch Einbildung existirt hat.

So entspann sich nun ein Krieg gegen die Religion und ihre Objecte. Dieser Krieg wurde von Einigen noch mit wissenschaftlichen Waffen geführt, von den Meisten in der bequemeren Form der leichten und doch auf die Massen wirkenden Tagesschriftstellerei. Es galt bei vielen Litteraten als Axiom, daß es mit der Sache des Christenthums und der Religion zu Ende, daß jeder Denkende und Gesinnungstüchtige ohne Weiteres auch von aller vorgeblichen göttlichen Autorität emancipirt sey. Wer noch ein Frommer, wer gar ein Theologe oder ein Apologet seyn wollte, gab sich dadurch selbst der Schmach und dem Hohne preis; es war nicht zu denken, daß in ihm eine freie Seele leben könne. Zugleich trat, was Niemanden verborgen ist, die Tendenz hervor, zwischen diesen Richtungen und verwandten Bestrebungen des politischen Gebietes eine solidarische Verbindung zu stiften; und es wird auch von keinem Besonnenen in Abrede gestellt werden können, daß auf diesem Wege Wirkungen hervorgebracht worden sind, die, abgesehen von aller Theologie und Kirche, schon der Vaterlandsfreund aufs Tiefste beklagen muß.

Gefällt es Jemanden, diesen Entwickelungsgang „Fortschritt" zu nennen, so liegen die Stadien desselben klar genug

vor. Es sind, wenn wir den älteren Rationalismus als Ausgangspunct nehmen, diese: Zurückführung der Religion und des Christenthums auf wesentlich moralische Interessen und Postulate; Aufhebung beider Potenzen in allgemeine, des reellen Lebens entbehrende Begriffe; Auflösung in bloße Illusionen und ein Gewebe von Widersprüchen. Oder mit andern Worten: sittlich ernster, aber abstracter und dem concreten Leben sich entfremdender, Theismus; dem Christenthum sich assimilirender, oder auch entschieden mit ihm brechender Pantheismus; unverhüllter und in offenem Kampfe gegen alle Religion hervortretender Atheismus.

Die Studien und Kritiken waren wahrlich nie darauf angelegt, eine stationäre Theologie zu vertreten; ihre Herausgeber werden nie zu denen gehören, die nichts vergessen und nichts lernen wollen; sie wollen lernen von Freund und Feind; aber diesen Fortschritt mitzumachen, der von einem Modernsten zum andern, zuletzt aber in die reine Leerheit führte: davor waren sie allerdings durch die Natur der Sache und durch ihre im eigenen Leben erprobte Ueberzeugung bewahrt. Dagegen sind aber auch sie selbst und ihre besten Mitarbeiter vor keiner dieser Erscheinungen scheu zurückgetreten; sie haben Allem, was irgend bedeutend war auf dieser Seite, eine ernste, eingehende Aufmerksamkeit gewidmet *); ja sie haben auch, wo sie inmitten von Richtungen, die sie im Ganzen bekämpfen mußten, einen Antrieb empfangen konnten, den fraglichen Gegenstand richtiger und tiefer zu fassen, diesen Impuls nicht unbenutzt an sich vorübergehen lassen. Darum wäre es auch nicht genug gesagt, wenn wir, weil diese Denkarten einem guten Theile

*) Wir können uns hier unter Anderem auf das berufen, was von J. Müller und mir, von Schweizer und Schenkel über Strauß's Leben Jesu; von Nitzsch über dessen Dogmatik; von J. Müller über Feuerbach's Wesen des Christenthums in dieser Zeitschrift gesagt worden ist; anderer Aufsätze und Recensionen nicht zu gedenken.

nach mit dem Christenthum offen gebrochen haben, unsere Studien aber keine andere Theologie wollen ausbilden helfen als eine christliche, unser Verhältniß zu ihnen schlechthin nur als das der Gegnerschaft oder der Verwerfung bezeichnen wollten; sondern, da wir der speculativen Theologie überhaupt, ganz abgesehen von ihren einzelnen Ausbildungen, ein Recht zuerkennen, müssen wir das Verhältniß näher bestimmen und das Anzuerkennende, das auch für uns Impulsgebende, von dem zu bestreitenden Verwerflichen unterscheiden.

---

Fassen wir erstlich ganz allgemein den principiellen Kern der speculativen Theologie ins Auge, so ist ihr ganzes Thun offenbar darauf gerichtet, Religion und Christenthum nicht bloß als ein im geistigen Leben vorhandenes Phänomen, als etwas thatsächlich oder autoritätsmäßig Gegebenes zu behandeln, sondern in dem Factum die Idee, in der Erscheinung die ewige Wahrheit, in der geschichtlichen Wirkung deren innerste Ursache und immanente Nothwendigkeit zu erkennen, und demgemäß auch in allen Entwickelungen des Christenthums, insbesondere des christlichen Dogma's, nicht bloß den äußerlichen geschichtlichen Verlauf, sondern den inneren Gedankenzusammenhang, das wahrhaft Gesetzmäßige aufzuzeigen.

Was das Erste betrifft, so wird zwar keine Theologie, die, der Unendlichkeit ihres Gegenstandes bewußt und des *γινώσκειν ἐκ μέρους* eingedenk, sich selbst menschlich zu bescheiden weiß und sich nur als ein Glied in der großen Entwickelungsreihe des Wissens von göttlichen Dingen betrachtet, auf diejenige Absolutheit des Erkennens Anspruch machen, deren sich die Speculativen ausschließlich zu rühmen pflegen; dagegen wird aber auch jede Theologie, welche den ganzen Umfang ihrer Aufgabe würdigt, die Nothwendigkeit eines speculativen Elementes anerkennen und ihr Streben nicht bloß auf empirische Kenntniß, sondern auch darauf richten,

die Sache aus sich selbst und aus ihrer inneren Wesenheit zu verstehen. Und wo etwa diejenige neuere Theologie, welche ihren Ausgang nicht vom Begriff, sondern vom Leben, von den Thatsachen der Geschichte und des Bewußtseyns nimmt, sich vielleicht zu voreilig der Zuversicht auf ihre Leistungen und Erfolge hingegeben hat, da konnte es ihr ganz gut seyn, hier thatsächlich auf solche Aufgaben hingewiesen zu werden, die sich auch für sie stellen, wenn sie das erfüllen will, was schon Augustin und Anselm als das intelligere, das quaerere intellectum, Luther als die meditatio von der Theologie gefordert haben. Also mögen wir immerhin, selbst wenn wir ihr anderweitig fremd sind, der modernen speculativen Richtung, auch der negativ kritischen, das danken, daß sie uns tiefer in die Sache selbst hineintreibt, daß sie einen, wenn auch zum Theil anders gemeinten, doch starken Impuls gegeben hat, das Christenthum in seinen letzten Gründen und in seiner inneren Nothwendigkeit zu erkennen. Denn erst, wenn dieß von dem Grunde des lebendigen Glaubens aus — nam qui expertus non fuerit, non intelliget — so weit geschehen ist, als die Natur der Sache es zuläßt, wird die Aufgabe einer christlichen Theologie in unserer Zeit erfüllt und ein vollständiger Sieg über die Tendenzen einer vom Leben sich ablösenden Speculation und Kritik gesichert seyn.

Was das Andere angeht, so ist ja zwar keineswegs, wie die rein intellectualistische Auffassung der Religion es annehmen muß, die Entwickelung eines Dogma's bloß die Entwickelung des Begriffs durch seine Momente, eben weil das Dogma nicht bloß auf einem Begriffe, sondern auf einem realen Lebensgrunde ruht und sein Wesen vielmehr darin hat, daß es den sich ihm darbietenden thatsächlichen religiösen Lebensgehalt in einen Begriff zu fassen sucht; doch aber werden wir auch anerkennen müssen, daß, indem sich der religiöse Gedankeninhalt von diesem Lebensgrunde aus entfaltet, die darin niedergelegten Bestimmungen sich nicht bloß

zufällig und willkürlich, sondern nach einem inneren Zusammenhang, nach einer in der Natur der Sache liegenden Gesetzmäßigkeit herausbilden. Wenn nun die speculative Theologie besonders darauf ausgegangen ist, diesen inneren Gedankenzusammenhang nachzuweisen, so hat sie dieß zwar nicht zuerst und nicht allein gethan, denn schon vor ihr und neben ihr sind auch andere sehr namhafte Leute darauf ausgegangen, die Erscheinungen der allgemeinen und der christlichen Geschichte nicht als ein bloßes Aggregat und als einen Haufen von Willkürlichkeiten, sondern als etwas vernünftig Zusammenhängendes zu betrachten; auch hat die speculative Geschichtsbetrachtung in ihrer Sucht, Alles begriffsmäßig zu construiren, sich häufig Willkürlichkeiten erlaubt, den Personen anderer Jahrhunderte ganz moderne Begriffe untergeschoben, und die Bedeutung der Individualität, das damit zusammenhängende Freie, Subjective, selbst Willkürliche außer Rechnung gelassen: aber immer werden wir der Speculation zugestehen müssen, daß sie mit besonderer Energie auf diesen Punct gedrungen hat, und es wird also auch hier gelten, das Wahre, was in ihrer Forderung liegt, anzuerkennen und es in der Praxis so durchzuführen, daß dabei das Fehlerhafte rein speculativer Construction vermieden wird.

Ein Zweites, was die speculative Theologie im Allgemeinen charakterisirt, ist, daß sie auf dem Gebiete des religiösen Lebens den Begriff der Immanenz aufs Strengste geltend macht. Sie thut dieß, wenn auch in verschiedener Weise, in ihren beiden Fractionen, und es wird dadurch wesentlich bestimmt ihre Gottesidee, ihre Auffassung des Menschen und ihre Behandlung der Erscheinung Christi. Sie hat sich hierbei durch den Gegensatz gegen den früher einseitig gefaßten Begriff der Transcendenz in eine gerade entgegengesetzte Einseitigkeit hineintreiben lassen, und, indem sie zuletzt aller und jeder Jenseitigkeit einen Krieg auf Tod und Leben ankündigte, Gott in die Welt, die menschliche

Persönlichkeit in die Gattung und Christum in die Menschheit aufgelöst; es blieb ihr nur noch ein Gott, der der Geist der Menschheit und der dialektische Proceß der Welt; ein Mensch, der ein vorübergehendes, mehr oder weniger merkwürdiges, Exemplar seiner Gattung, und ein Christus, der ein, in seiner eigentlichen Beschaffenheit nicht einmal recht genau zu bestimmendes, Product der Menschheit war. Wie falsch dieß nun auch seyn mochte und wie entschieden im Widerspruch mit den christlichen Grundlehren von dem in sich selbst lebendigen, persönlichen Gott, von der zur Gemeinschaft mit Gott, ebendamit aber auch zum ewigen Leben bestimmten Persönlichkeit des Menschen und von der specifischen Dignität des Erlösers: dennoch haben wir uns wohl zu hüten, daß wir uns nicht in falscher Flucht vor dieser unrichtigen Anwendung des Begriffes der Immanenz wieder auf den früheren Standpunct abstracter Transcendenz zurückdrängen lassen; vielmehr kann und soll auch hier die christliche Theologie von der modernen Speculation Anregungen empfangen, und sie wird den ihr gebührenden Standpunct nur dann mit Recht einnehmen, wenn es ihr — wofür wir unter Anderem im ersten Bande von Rothe's Ethik so Ausgezeichnetes geleistet finden — auch wissenschaftlich gelingt, die Idee Gottes in rechter erfüllter Lebendigkeit zu fassen, ohne den Begriff der Persönlichkeit aufzugeben, das Ewige und Himmlische als ein dem menschlichen Leben Einverleibtes zu behandeln, ohne hierdurch eine höhere Vollendung der davon durchdrungenen Persönlichkeit nach dem Tode auszuschließen, und Christum als den mit der Menschheit organisch Verbundenen, als das Geist und Leben mittheilende Haupt des neuen von ihm gebildeten Menschheitleibes zu betrachten, ohne seine Einzigkeit zu verleugnen oder zu schmälern.

Das Dritte endlich, was sich die speculative Theologie und zwar vornehmlich der linken Seite zu einer Hauptaufgabe gemacht hat, ist die Kritik, die erneuerte und ver-

schärfste kritische Durchforschung der christlichen Urkunden, besonders des apostolischen und des unmittelbar nachfolgenden Zeitalters. Der dieser Schule nicht selbst Angehörige wird sie auch hier vielfach der Voreingenommenheit, der geschichtswidrigen Willkür, der aprioristischen Construction und Destruction zeihen. Aber, wenn er zugleich unparteiisch ist, wird er auch anerkennen, daß dieser starke kritische Impetus einem Theile nach bedingt war durch eine beziehungsweise Schwäche und Vernachlässigung des kritischen Elementes von Seiten der positiven christlichen Theologie; und wenn er ein wissenschaftlicher Mann ist, wird er darauf halten, daß man dieser Kritik nicht entgegen trete mit bloßer Verwerfung oder daß man sich ihr entziehe durch eine doch immer vergebliche Flucht vor aller Kritik, sondern daß man sie bekämpfe durch eine gesunde Kritik, welche, wie dieß in letzter Zeit auf musterhafte Art geschehen ist von Bleek [a]), gewissenhafte Würdigung der geschichtlichen Ueberlieferungen mit freiem Urtheil verbindet. Also auch hier können wir einen förderlichen Antrieb erhalten, und es ist gewiß im höchsten Grad zu wünschen, daß Solche, denen das eigenthümliche Talent dazu gegeben ist, namentlich auch jüngere Kräfte, mit aller Energie sich diesem Gebiete zuwenden, auf die Principien sowohl als alle einzelnen Wendungen der modernen Kritik eingehen und so in frischem Wetteifer dazu beitragen, daß wir einen wohlgesicherten Bau geschichtlicher Erkenntniß der ersten Jahrhunderte erhalten.

---

Haben wir hiermit willig eingestanden, in welchen Beziehungen auch die Theologie, welcher diese Zeitschrift dienen will, anerkennenswerthe Impulse von der modernen Speculation und Kritik empfangen kann und wirklich empfangen hat, so können wir nun um so offener auch die Puncte bezeichnen, in denen sie nie aufhören wird sich vertheidigend,

a) S. dessen Beiträge zur Evangelien-Kritik, Berlin bei Reimer, 1846, wo besonders auch die Vorrede zu beherzigen.

abwehrend und kämpfend nach dieser Seite hin zu verhalten.

Kaum braucht hierbei fürs Erste gesagt zu werden, daß sie stets aufs Entschiedenste der Lehre entgegen treten wird, welche überhaupt alle Objectivität des Göttlichen leugnet und dasselbe ganz in den Menschen hereinnimmt. Eine Lehre, welche, indem sie die Religion als bloße Illusion betrachtet, den tiefsten Dualismus in der menschlichen Natur zu ihrer Voraussetzung, und einen Menschen der nacktesten sinnlichen Natürlichkeit, den Menschen, der es frei und ehrlich heraussagt, daß er ein Egoist sey, zu ihrem Resultat hat: wird etwa in einem materiell und egoistisch gesinnten Zeitalter zahlreiche Proselyten machen, im Ganzen und Großen aber wird sie der Menschheit das nach einem Höheren verlangende Herz nicht ausreißen können und mit ihrer Verkehrung der natürlichsten Grundverhältnisse des Daseyns nichts vermögen gegen eine Macht, die sich nicht nur durch Jahrtausende der Weltgeschichte als die Quelle des Größten und Herrlichsten erwiesen hat, sondern auch jedem ernsteren Gemüthe als eine über alles Individuelle erhabene, unwiderstehliche sich ankündigt.

Ausdrücklicher dagegen werden wir uns streitend auseinander zu setzen haben mit derjenigen Auffassung, welche die Religion zwar anerkennt, aber dieselbe ganz intellectualistisch, als einen Kreis von Vorstellungen und Begriffen behandelt. Hier liegt eine Wahrheit zum Grunde, aber sie ist ins Falsche verkehrt. Richtig ist es, daß die Religion ein unveräußerliches Element des Erkennens und Denkens habe, daß das religiöse Gefühl die innere Nothwendigkeit in sich trage, sich zum Gedanken zu erschließen und darin zum klaren Bewußtseyn über sich selbst und die Fülle seines Inhaltes zu gelangen. Aber verkehrt ist es, wenn man die Sache so auffaßt, als ob die Religion nur einen Kreis von Vorstellungen bilde, welche, nachdem sie in den Begriff erhoben sind, ihre ursprüngliche Bedeutung dergestalt verlieren, daß nun

an die Stelle des Glaubens das reine Denken und an die Stelle der Religion die Speculation tritt. Vielmehr, so wenig der Mensch bloßes Denkwesen, der Kern seines Lebens bloßer Begriff, und der Inbegriff seines Thuns bloße Logik oder Metaphysik ist: eben so wenig kann die Religion, welche ein Lebensverhältniß des Menschen zum Göttlichen, die Stellung seiner ganzen Persönlichkeit zum lebendigen Gott bezeichnet, in ihrer elementarischen Gestalt nur Vorstellung seyn, und in ihrer Vollendung in speculatives Wissen übergehen. Sondern es verhält sich so, daß das im Herzen wurzelnde, in sittlichen Willensacten sich manifestirende, die Keime der reichsten Erkenntniß in sich schließende Grundverhältniß unseres Geistes, unseres ganzen Lebens zu Gott, also das, was wir mit Recht Frömmigkeit nennen, als ein Permanentes auch da bleibt, wo die vollkommenste Klarheit des Denkens darüber eingetreten ist, weil es das unzerreißbare Lebensband des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, der innerste Grund unseres ganzen Seyns ist; und so gewiß das gesunde religiöse Gefühl von selbst dem Denken entgegenstrebt, eben so gewiß muß auch der denkende Geist immer wieder in die Innerlichkeit des Gefühls zurückgehen und in dessen Tiefe sich versenken, um daraus aufs Neue Leben und Erfrischung zu gewinnen. Es liegt nicht nur in der Natur der πίστις, daß sie „ihren Gedanken sucht a)" und γνωστικὴ zu werden strebt, sondern auch in der Natur der wahren γνῶσις, daß sie stets πιστικὴ bleibt, weil sie nur darin ihren Grund und ihren vollen Inhalt hat, außerdem aber leer und leblos wird. Denn es ist ja durchaus nicht eins und dasselbe, was im Gefühl als Unmittelbares, im Denken aber als Vermitteltes vorhanden ist, sondern im Gefühl ist ein eigenthümliches, im Denken nicht schon mitgegebenes, sondern davon specifisch verschiedenes Element des geistigen Lebens gesetzt. Das Denken ist ein Allgemeines, das Gefühl

a) S. Nitzsch, pract. Theologie, I. S. 306 ff.

aber das Individuellste und Persönlichste; im Denken zergliedern wir den Gegenstand, wie er uns objectiv geworden, im Gefühl ergreift der Gegenstand uns selbst und wirkt auf uns in seiner ganzen Lebensfülle. Beruht nun die Religion zuletzt wesentlich auf unserm individuellsten und persönlichsten Verhalten zu Gott, auf dem unmittelbaren und vollständigen Ergriffen- und Durchdrungenseyn unserer Persönlichkeit von dem Göttlichen, so kann sie, weil eben das Denken etwas Anderes ist, nie in bloßes Denken übergehen und in Speculation sich auflösen, sondern, wie sie, um vollkommen selbstbewußt zu werden, auf das Denken angewiesen ist, so ist das Denken, um den Lebensgrund nicht zu verlieren, auf sie angewiesen; ja vielmehr sie selbst, als das Ursprüngliche, kann da seyn auch ohne ausgebildetes Denken, ein lebendiges, auf sie sich beziehendes, Denken aber nie ohne sie.

Eben so entschieden wie für diesen lebenumfassenden Charakter der gesunden Frömmigkeit werden wir auch stets kämpfend eintreten für den wesentlich ethischen Charakter der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere. Schon die Religion an sich, sobald das Göttliche nicht als bloße Naturmacht, sondern als das absolut Heilige erkannt wird, kann sich nicht anders realisiren, als unter der Voraussetzung bestimmter sittlicher Bedingungen im Gemüthe, und hat nothwendig auch, wenn sie zu einer Lebenskraft geworden, sittliche Wirkungen zur Folge. Vollends aber das Christenthum ist gar nicht zu würdigen, wenn man es nicht als eine die innerste Heiligung des Einzelnen und der Menschheit bezweckende (teleologische) Religion, als ein zu fortdauernder Wirkung in die Menschheit gepflanztes sittliches Princip versteht; denn nur so erkennt man es ganz als das, was es ist, als Lebenskraft, als neues Leben. Eben dieß nun aber setzt auch der theologischen Erkenntniß eine nothwendig zu erfüllende sittliche Bedingung. Von der Erkenntniß der Naturphänomene oder mathematischer Wahrheiten würde man nur in höchst entfernter Weise sagen können,

daß sie ethisch bedingt sey, von der Erkenntniß der christlichen Wahrheiten dagegen muß man behaupten, daß sie dieß nothwendig und unmittelbar ist: denn wenn auf dem religiösen Gebiete nur das vollkommen von uns verstanden und gewürdigt werden kann, was im eigenen Bewußtseyn erfahren und erlebt ist, das Christenthum aber in unser Bewußtseyn nur dann übergehen kann, wenn in demselben die entsprechenden sittlichen Anknüpfungspuncte gegeben sind, so folgt von selbst, daß alles tiefere und lebendige Wissen vom Christenthum sittlich vermittelt ist und daß dem Acte des Erkennens eine That des Willens vorausgehen muß, wodurch das zunächst objective Christenthum ein wirkliches Besitzthum unseres Geistes wird. Diejenigen beginnen daher etwas eben so Widersprechendes, als Vergebliches, welche nur so in puris naturalibus, mit einem, wenn auch anderweitig höchst gebildeten, doch aber nur in der Sphäre der unmittelbaren Natürlichkeit sich bewegenden Verstande zu dem Christenthum hinzutreten und dasselbe construiren wollen; vielmehr kann nur dem von ihm wirklich durchdrungenen und aus ihm sittlich wiedergeborenen Geiste sein wahres Verständniß gelingen. Hier tritt uns aber besonders noch dieß entgegen. Das Christenthum ist in seiner Grundwirkung Versöhnung und Erlösung. Versöhnung aber setzt einen inneren Gegensatz, der aufgehoben, Erlösung einen Druck, der entfernt werden soll, und Beides die volle Anerkennung der Sünde voraus, aus der jener Gegensatz entspringt und von der dieser Druck bewirkt wird. Wo sich nun ein solcher Begriff von Sünde geltend machen will, welcher dieselbe, indem er sie in eine bloße Negation, in ein verschwindendes Moment verwandelt und den strengen Gegensatz zwischen Gut und Böse zu einem fließenden macht, unmittelbar annihilirt, eben damit aber auch die Bedeutung der persönlichen Schuld aufhebt, da werden wir schon die allererste Grundlage vermissen, von der aus allein eine Erkenntniß des Christenthums, wie es wirklich ist und wie

es insbesondere die Stifter unserer Kirche aufgefaßt haben a), zu Stande kommen kann; und hiergegen ganz besonders werden wir immer die letzten, nicht bloß im Wissen, sondern im Gewissen liegenden Grundbedingungen so des sittlichen Lebens, wie der, an dessen Voraussetzungen geknüpften, theologischen Erkenntniß geltend zu machen haben.

Diese Auflösung des strengen Begriffs der Sünde hängt dann aber — und dieß ist ein weiterer Punct unserer polemischen Stellung — immer zusammen mit einer pantheistischen Denkart. Wo jene letzten Grundforderungen des sittlichen Seyns, die doch am Ende nur beruhen auf der Unwidersprechlichkeit des unmittelbaren sittlichen Bewußtseyns, auf dem Gewissen, verkannt werden, da kommt es auch nicht zu der Anerkennung dessen, der als der Heilige durch die Stimme dieses Gewissens zu uns spricht; und wo, hiermit zusammenhängend, der menschliche Geist als schon an sich identisch mit dem göttlichen gesetzt wird, da hat auch der Begriff einer Scheidung von Gott durch die Sünde und einer erst aus dieser Scheidung durch Versöhnung wieder herzustellenden Einigung keinen Raum. Gott ist von diesem Standpunct aus der in der Gesammtheit der Menschengeister sich verwirklichende und zum Bewußtseyn gelangende allgemeine Geist und so zwar der in einem Andern ewig Personwerdende, die Allpersönlichkeit oder das Personen-All, aber doch nie der in sich selbst Persönliche, die absolute Persönlichkeit; die Menschen aber, obwohl sie in ihrer durch den Proceß des Geistes eben so gesetzten als in ihm ver-

---

a) Wie dieß vielfach anschaulich gemacht ist von Hundeshagen in seinem „deutschen Protestantismus" und nun auch in vollständiger historisch-dogmatischer Entwickelung von Schenkel in dem eben erschienenen zweiten Bande seines Werkes über „das Wesen des Protestantismus", nachdem bereits J. Müller die „christliche Lehre von der Sünde" im Allgemeineren behandelt und damit einen der bedeutendsten Grundsteine zum Aufbau der neuen Theologie gelegt hatte.

schwindenden Individualität das Göttliche zur Verpersönlichung bringen, sind doch auch keine wahren Persönlichkeiten, sondern nur gegenseitig sich ergänzende Exemplare einer Gattung, in deren Complex erst der göttliche Geist, die Idee, vollkommen zur Verwirklichung gelangt. Dieser Anschauungsweise nun steht das Christenthum aufs Schärfste entgegen. Es ist durch und durch Personalismus, und ruht ganz und gar auf der Anerkennung der vollen Bedeutung ebensowohl der menschlichen Persönlichkeit, als der göttlichen. Und eben in dieser Beziehung stellt sich in neuerer Zeit auch das von den pantheistischen Traditionen sich emancipirende Denken immer entschiedener und allgemeiner auf die Seite des Christenthums. Es wird dazu getrieben schon durch den unwiderstehlichen Zug vom Allgemeinen und Abstracten zum Lebendigen, Concreten und Individuellen; vornehmlich aber auch durch die erneuerte tiefere Auffassung des religiösen und im religiösen wesentlich sittlichen Grundcharakters des Menschen. Denn in der That ist es nicht möglich, die volle sittliche Bestimmung des Menschen festzuhalten ohne Anerkennung der vollen Bedeutung seiner Persönlichkeit, und ebenso kann auch wieder diese nicht in ihrem ganzen Bestande festgehalten werden, ohne von da aus zur Anerkennung der göttlichen Persönlichkeit zu gelangen; so daß, wie beide, die menschliche und göttliche Persönlichkeit, sich mit einander im Pantheismus auflösen, ebenso auch beide mit einander in einem lebendigen Theismus sich wieder herstellen. Der Pantheismus, der doch auch die Verwirklichung der Idee, der sittlichen Bestimmung der Menschheit fordert, läßt dieselbe sich vollziehen nicht in den Individuen, sondern in der ganzen Gattung. Hierzu bedarf er nothwendig des Gedankens einer Ergänzung der Individuen durch einander. Eben dieser Gedanke aber ist auf dem sittlichen Gebiete ein durchaus schiefer und falscher. Die sittliche Idee duldet ihrer Natur nach keine Theilung der Aufgabe und läßt keine Compensation der Fehler des Einen durch die Tugenden des

Andern zu, sondern sie verlangt nach ihren Grundbestimmungen von Jedem ganz verwirklicht zu werden. Hieraus aber erhellt eben so sehr die unendliche Bedeutung einer jeden zur Verwirklichung des Höchsten bestimmten Persönlichkeit als die Nothwendigkeit ihres inneren Bestandes, auch unabhängig von den gegenwärtigen Lebensbedingungen, weil jene Aufgabe von der Art ist, daß sie nur in unendlicher Entwickelung gelöst werden kann. Zugleich aber ist freilich die sittliche Persönlichkeit auch nie als eine isolirte zu denken, sondern sie bildet ein Glied in dem sittlichen Gesammt-Organismus der Menschheit, und wie der einzelne Mensch, so ist auch die Menschheit nicht ohne höchsten sittlichen Daseynszweck zu denken; hiermit erhalten wir dann den Begriff eines sittlichen Weltzweckes und eben darin liegt auch an und für sich die Anerkennung eines Geistes, der diesen Zweck frei und bewußtvoll gesetzt, der die Welt dafür allmächtig geordnet hat und deren Entwickelung durch alle Schwankungen hindurch unwiderstehlich dem höchsten Ziele entgegen führt. So ist die sittliche Persönlichkeit nicht ohne sittliche Weltordnung und diese nicht ohne weltordnenden, selbstbewußt allmächtigen Geist; das sittliche Wesen des Menschen selbst führt nothwendig zum Theismus und dadurch erhält dieser ein unveräußerliches Recht gegen den Pantheismus, welcher, wie er schon keine genügende Antwort hat auf die Frage nach dem Daseyn der Welt im Allgemeinen, so noch weniger eine Antwort zu geben vermag auf die Frage nach dem Ursprung einer solchen Welt, „die sich nach unendlich erhabenen, im höchsten Gebiete ethischen Zwecken bewegt." Kaum braucht hierbei noch gesagt zu werden, daß auch das, was wir im vollen Sinne Frömmigkeit nennen, nur unter theistischer Voraussetzung denkbar ist. Dieß gründet sich schon auf den untrennbaren Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen; vornehmlich aber darauf, daß nur, wo die menschliche Persönlichkeit von der göttlichen unterschieden wird, ein wirkliches Lebensverhältniß zwischen beiden stattfinden kann,

während bei unmittelbarer Identität des Göttlichen und Menschlichen diejenigen Functionen, die wir als die specifischen der Frömmigkeit betrachten müssen, wie Andacht, Gebet, Buße, Glaube, von selbst wegfallen.

Von diesem Standpuncte des lebendigen Theismus aus werden wir dann auch stets den historischen Charakter des Christenthums gegen die pantheistische Speculation vertreten. Der Pantheismus hat, wie für die Schöpfung der Welt überhaupt, so auch für die neue geistige Schöpfung des Christenthums keine wahrhaft genügende Erklärung, während derjenige Theismus, der das Moment der Immanenz in sich aufnimmt, das Christenthum so zu begreifen vermag, wie es sich selbst gibt. Dem Pantheismus steht das Christenthum in seiner Wirklichkeit als ein durchaus Fremdes gegenüber. Er findet auf der einen Seite eine Religion, die sich ganz und gar auf das Bewußtseyn von einem Gotte stützt, welcher freier Schöpfer, heiliger Gesetzgeber, gerechter Richter und allerbarmender Vater ist, und vermag doch, obwohl er diese Religion als die absolute bezeichnet, die letzte Quelle nicht anzuerkennen, aus der alle ihre Bestandtheile fließen. Er kann auf der andern Seite nicht in Abrede stellen, daß von dieser Religion weltbewegende, menschheitumwandelnde Wirkungen ausgegangen sind, und ist doch nicht im Stande, die realen Ursachen nachzuweisen, welche dieselben bedingen; so gelangt er nothwendig zu sonderbaren, widersprechenden Vorstellungen: es wird ein Glaube gegründet, der sich, nachdem er entstanden, seinen Stifter selbst erst bildet; es wird ein neues Leben der Heiligung gepflanzt, das sich selbst gänzlich auf die sittlich befreiende, erlösende Einwirkung einer heiligen, gottgeeinigten Persönlichkeit zurückführt, und diese Persönlichkeit ist nur ein Erzeugniß frommer Dichtung; es wird in derselben Persönlichkeit mit todüberwindender Zuversicht eine neue Offenbarung Gottes, besiegelt durch Thaten und Wirkungen einziger Art, geglaubt, und es gibt doch keinen Gott, der sich auf irgend einem

Puncte specifisch offenbaren oder gar die ewige Ordnung des natürlichen Geschehens durchbrechen könnte. So kann sich die pantheistische Speculation gegen alle diese Grundbestandtheile des Christenthums, ohne doch eine wirkliche Erklärung zu geben, nur verwerfend verhalten. Der lebendige Theismus dagegen, der einen in seiner Allmacht eben so freien, als alle Momente der Weltentwickelung innerlich durchwirkenden Gott hat, einen Gott, der wesentlich heilige Liebe ist, kann sich nicht nur aus dieser, im Christenthume selbst wurzelnden Gottesidee heraus alle wesentlichen Bestandtheile des Christenthums aneignen, sondern er würde auch die Grundthatsachen des Christenthums: die vollkommene und darum sittlich vermittelte Offenbarung des lebendigen Gottes, die auf dem Wege der Erlösung und Heiligung zu bewirkende Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihm durch eine vollkommen gottgeeinigte menschliche Persönlichkeit, die hierauf sich gründende Mittheilung eines neuen Geistes und Lebens an die Menschheit und das Schöpferischwunderbare, ohne welches dieß alles nicht gedacht werden kann — er würde, sage ich, diese Grundelemente als etwas aus seiner Gottesidee naturgemäß Abfließendes von selbst fordern müssen, wenn sie ihm nicht in so leuchtender Hoheit und siegender Kraft in der Person und dem Werke Christi verwirklicht entgegenträten. Darum vermag denn auch dieser Theismus das Christenthum zu begreifen als eine wirkliche, aber von dem reichsten göttlichen Gehalte durchdrungene Geschichte; als eine Religion, die nicht bloß durch Vorstellungen und Begriffe, sondern durch Thatsachen den Kreis des religiös-sittlichen Bewußtseyns erweitert hat; als eine Welt, nicht allein von Ideen, sondern von real und geschichtlich gewordenen Ideen; als eine Erscheinung, deren weltbewegende Wirkungen in der That auch auf einer entsprechenden, realen Grundlage beruhen.

Steht nun aber diese Grundlage fest, dann werden wir auch die freie Thätigkeit der Kritik in keiner Weise

zu scheuen haben, und hierüber sey uns letztlich noch ein kurzes Wort vergönnt. Die Kritik muß ja wohl seyn und hat auch im Bereiche des Christenthums, weil es einen geschichtlichen Verlauf zeigt, in dem sich dem ursprünglich Wesenhaften auch unechte und entstellende Bestandtheile beigemischt haben, ihr unbestreitbares Recht. Doch aber kann es eben so gewiß auch eine falsche Kritik geben, als, im Verhältniß zu andern wissenschaftlichen Thätigkeiten, ein Uebermaß, ein Ueberwuchern der Kritik.

Die Kritik macht ihren Gegenstand nicht, sondern sie findet ihn vor, und ihre Aufgabe ist, das Wesen desselben in seiner ganzen Ursprünglichkeit und Reinheit herzustellen. Sie wird also, wo sie ihrem Begriff entsprechen soll, geübt werden müssen im lauteren Interesse der Reinheit und Wahrheit des Gegenstandes, ohne blinde Voreingenommenheit, sey es für oder gegen denselben, in dem Sinne, den man einen unbefangenen zu nennen pflegt. Geht die Kritik von einem dem Gegenstande fremdartigen Interesse oder gar schon von der Voraussetzung aus, daß derselbe ein in sich nichtiger sey, so wird sie den Gegenstand, statt ihn in seinem Urbestande herzustellen, vielmehr innerlich aufzulösen streben und dann natürlich mehr verdunkeln als erhellen. Nun dürfen wir aber unbedenklich behaupten, daß sich die moderne Kritik, trotz ihres Pochens auf Voraussetzungslosigkeit, vielfach in diesem Falle befunden hat. Sie ist nicht am Schlusse eines von religionsphilosophischen Einflüssen freien Weges zu ihren Resultaten gelangt, sondern diese Resultate würden für sie festgestanden haben auch ohne die kritische Operation. Nicht die Religionsphilosophie der modernen Schule ist durch ihre Kritik, sondern die Kritik derselben ist durch ihre Religionsphilosophie bestimmt worden. So hat sie sich wohl von dogmatischen Voraussetzungen frei gemacht, aber zugleich unter den Einfluß der philosophischen gestellt, und während jene noch dem zu behandelnden Gegenstande innerlich gleichartig waren, standen diese mit demselben im Gegensatz. Unter diesen Umständen aber war es eben so natürlich, daß

diese Kritik in einen Auflösungsproceß auslief, als es unvermeidlich war, daß sie zuletzt auf einem Puncte ankam, wo der ganze Vorstellungskreis, der ihr vom Christenthum noch übrig blieb, in der Luft schwebte und für den Ursprung dieser realen Weltmacht, die wir Christenthum nennen, kein genügender Grund mehr da war. Waren aber einmal so die realen Objecte, mit denen es eigentlich die christliche Theologie zu thun hat, zersetzt und aufgezehrt, so blieb, wenn man die Sache nicht wollte ganz zur Seite liegen lassen, auch nicht viel Anderes übrig, als der ruhelose fort und fort sich bethätigende kritische Trieb und Eifer. So wurde die Kritik zur alles absorbirenden Hauptsache und es bildete sich eine Art von kritischer Superfötation. Denn in der That läßt es sich von Seiten der speculativ kritischen Schule so an, als ob die Theologie ganz in Kritik aufgehen sollte. Und da können dann praktische Naturen, die es tief empfinden, daß Religion und Christenthum doch nicht um der Kritik willen vorhanden sind, die der Kritik wohl einräumen würden, daß sie ihnen die religiösen Gegenstände reinige, nicht aber daß sie dieselben für den Lebensgebrauch verderbe, leicht im Unwillen sich von aller Kritik abwenden, oder im Zorn gegen dieselbe eifern. Aber die Wissenschaft, die sich von solchem Unmuth nicht beherrschen lassen darf, wird die Aufgabe haben: ebensowohl neben der Kritik, die doch nur ein dienendes Glied, ein Reinigungsmittel, gleichsam ein frischer Wind ist, der die Nebel und Wolken, die sich zwischen die Lebenssonne des Christenthums und den menschlichen Geist lagern, vertreiben soll — auch die andern mehr positiven Theile der christlichen Erkenntniß und Praxis ernstlich zu pflegen, als auch die Kritik selbst in geschichtlich objectivem, aber zugleich freiem, unbefangenem Sinne dergestalt zu üben, daß dabei die Probleme, welche die christliche Urzeit darbietet, nicht aprioristisch zerhauen, sondern geschichtlich gelöst und das Wesenhafte des Christenthums nicht zersetzt, sondern erklärt und rein hergestellt, eben da-

durch aber auch für den praktischen Gebrauch wirksamer gemacht wird. Und dieses Amtes sollen sich denn auch unsre Studien und Kritiken treu und eifrig befleißigen.

---

Das also ist die Theologie, wofür unsere Zeitschrift, wie sie es schon bisher gethan, so auch ferner begründend, vertheidigend und kämpfend gegenüber den pantheistischen Denkarten einstehen wird. Ihre Grundzüge sind klar genug gezeichnet und können von Jedem erkannt werden. Sie betrachtet die beiden Mächte, Christenthum und Wissenschaft, als höchste unveräußerliche Güter der Menschheit, und will beide nicht auseinander reißen lassen, sondern in lebendiger Einheit zusammenhalten. Sie will nicht Glauben oder Wissen, Schrift oder Geist, sondern Glauben und Wissen, Schrift und Geist. Sie macht sich nicht abhängig von irgend einer menschlichen Lehrformel, aber sie weiß auch, was der Geist früherer christlicher Jahrhunderte und ihrer edelsten Vertreter zu Tage gefördert hat, gebührend zu würdigen und fruchtbar zu benutzen. Sie meint nicht eine in Satzungen gebundene Dienerin der Kirche seyn zu sollen, aber sie vergißt auch nicht, daß sie sich in das Verhältniß liebevoller Mitwirkung zur Kirche zu stellen hat und daß es ihre Aufgabe nicht seyn kann, „zum Kirchendienste unfähig zu machen". So stellt sie sich nothwendig den Denkweisen entgegen, welche, der Menschheit nur die traurige Wahl lassend zwischen Frommseyn und Denken, Glauben und Wissen, Christenthum und Speculation, sich für das Letztere entscheiden und demzufolge eine Lehre aufweisen, welche Gott in die Welt, Christum in die Menschheit, die Persönlichkeit in die Gattung, die Freiheit in die Nothwendigkeit aufgehen läßt, und, während sie einen Menschen zu haben vermeint, der von Natur göttlich ist, sowohl den lebendigen Gott, als den zur sittlich vermittelten Gemeinschaft mit ihm angelegten Menschen, mit beidem zugleich aber auch den wirklichen urbildlich-geschichtlichen Gottmenschen verliert und an die Stelle von dem allem, in wie

kunstreicher Verdeckung es auch immer geschehen mag, einen Menschen-Gott setzt. Dagegen wird die Theologie, zu der wir uns freudig bekennen und die wir auch nicht „von der Schusterbank oder aus der Schreibstube" a) zu holen brauchen, stets darauf gerichtet seyn, die Religion ebenso als unveräußerliches constitutives Element des wahren Menschseyns, wie als sittlich vermitteltes Lebensverhältniß des Menschen zu dem persönlichen Gott geltend zu machen, also — um mit Hundeshagen zu sprechen — die Synthese des ethischen und theoretischen Factors auf diesem Gebiete, welche schon die schöpferische Grundlage des evangelischen Protestantismus war, auch für unsere Zeit allen Ernstes herzustellen, das Christenthum aber so zu behandeln, daß ihm sein eigenthümlicher Charakter, das Göttlichursprüngliche und Schöpferische seines Wesens bewahrt bleibt und doch auch sein innerer Zusammenhang mit der geistigen Gesammtentwickelung der Menschheit zur Anschauung kommt; daß es erkannt wird in seiner menschlichen Entfaltung, aber auch in seiner unvergänglichen Wahrheit und inneren Nothwendigkeit, und daß es in allen seinen Theilen zurückgeführt wird auf das, was allein sein wahres Centrum, sein Herz und Lebensgeist ist, auf die in ihrer Gottmenschlichkeit versöhnende, erlösende und heiligende Persönlichkeit seines Stifters, die in der Fülle des ihr einwohnenden göttlichen Lebens zwar schlechthin einzig ist, zugleich aber auch nicht bloß die abschließende Vollendung, sondern auch den schöpferischen Anfang eines Lebens in sich schließt, welches von ihr aus auf Alle übergehen soll, die es sich, nachdem das Läuterungsfeuer der Buße vorangegangen, im Glauben aneignen und dadurch werden, was sie nicht schon an sich sind, neue Menschen von wahrhaft göttlicher Art und Natur.

Haben wir nun für diese Theologie schon bis jetzt nur mit den Waffen gestritten, welche uns die allein würdigen

a) Strauß, Glaubenslehre, II. S. 625.

schienen, mit Waffen des Geistes in Schrift und Wort, mit Gründen der Forschung und des Denkens, in gerechter und billiger Weise, so werden wir dieß auch ferner thun. Dem Vorwurfe der Lauheit und Menschengefälligkeit werden wir die Ueberzeugung entgegenstellen, daß wissenschaftliche Fragen, wie sehr auch der ganze Mensch dabei betheiligt seyn mag, in ruhig eingehender Weise gelöst seyn wollen; daß es hier überall nicht gilt, den Gegner nur niederzukämpfen, sondern wo möglich, wenigstens für das Allgemeinere, eine Verständigung herbeizuführen; und daß sich die Theologen in ihrer Kampfesweise nicht beschämen lassen dürfen von der Ritterlichkeit, welche auf andern bedeutenden Lebensgebieten unter den edelsten Nationen eingebürgert ist. Doch werden wir es auch nicht vermeiden, das, was uns unchristlich, widergöttlich oder gar sittenverderblich zu seyn scheint, als solches zu bezeichnen; und da, wo die Natur der Sache es fordert, werden wir auch den Ausdruck unseres Unwillens, unsrer Indignation nicht zurückhalten. In dieser Beziehung mögen die schärferen Lettern, mit denen die Zeitschrift fortan gedruckt wird, auch ein Zeichen der größeren Schärfe seyn, die gegen manche Zeiterscheinungen hervortreten dürfte.

## III.

Doch es ist Zeit, daß wir uns nach einer andern Seite hinwenden, deren Bedeutung in der theologischen Krisis unsrer Zeit auch nicht verkannt werden darf.

Wenn die speculativ kritische Richtung, zum Theil eintretend in das Erbe des älteren Rationalismus, nur noch die weitere Entdeckung gemacht hat, daß ein ungleich geringeres theologisches Capital vorhanden sey, als dieser noch zu besitzen sich geschmeichelt hatte, ja am Ende auf ein vollständiges Deficit gestoßen war: so hat eine gerade entgegengesetzte Denkweise, dem Positiven des Supranaturalismus sich anschließend, den Kreis der von diesem festgehaltenen Credenda bedeutend erweitert durch den entschiedenen Fortschritt vom Biblischen zum K i r c h l i c h e n.

Der ältere Supranaturalismus schien die eigentlichen evangelischen Kernlehren zu verwischen und abzuschwächen; es erzeugte sich, theils von innen heraus, theils unter dem Einflusse verschiedenartiger Zeitbedingungen ein Verlangen nach einer reicheren und festeren Glaubenssubstanz; und indem diese nun freilich in der, wieder im ernsteren und volleren Sinne aufgefaßten, Schrift sich vorfand, zugleich aber auch das Bedürfniß einer begrifflichen Fassung und systematischen Gliederung empfunden wurde, bot sich das kirchliche System dar, in welchem diese Aufgabe bereits vollständig und bis in die kleinste Theile hinein mit unleugbarem Scharfsinn gelöst war. Hier hatte man etwas Inhaltvolleres, als was der Rationalismus, etwas Compacteres, als was der Supernaturalismus geben konnte. Daß dieses System durch die Gesammtentwickelung der Wissenschaft in der That Schaden gelitten, daß es die tieferen geistigen Bedürfnisse der Zeit nicht mehr wahrhaft befriedigen könne, wurde bestritten und das Bedürfniß eines neuen Aufbau's der christlichen Lehrwahrheit nicht anerkannt; ein Neubau erschien als etwas Bedenkliches und Ueberflüssiges; hier hatte man ja eine fertige Theologie, und dieser glaubte man um so zuversichtlicher sich anvertrauen nicht nur zu können, sondern auch zu müssen, weil in ihr allein das Mittelglied gegeben war, um die Continuität der christlichen Lehrentwickelung festzuhalten, und weil sie allein auch eine vollkommen gesicherte rechtliche Position darbot, indem sie, ganz aus den kirchlichen Bekenntnissen herausgewachsen, trotz aller Bekämpfung und alles Abfalls, allein im Falle war, den Vorzug öffentlicher Sanction und kirchlicher Legitimität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. So bildete sich durch Theologen, denen der rechtliche Gesichtspunct nicht ferne lag, und durch Juristen, die einen lebhaften Eifer für die Kirche hatten, eine Restauration streng kirchlicher Theologie.

Die natürliche Consequenz hiervon konnte nicht ausbleiben: sie lag in dem Zurückgehen auf das specifisch Confessionelle. Wollte man im wirklich historischen Sinne kirch-

lich seyn, so konnte man es nur in dem rein gehaltenen Typus des Lutherischen oder Reformirten seyn. Also ergab sich von selbst Erneuerung des strengen Lutherthums oder Calvinismus; eifrigstes Urgiren der Gegensätze, aus denen die Trennung der beiden protestantischen Confessionen hervorgegangen war; Abneigung gegen jede Union, die nicht etwa in Beziehung auf den entgegenstehenden Theil eine unio absorptiva gewesen wäre; förmliche Bekämpfung schon vollzogener Union, und selbst feierliche Lossagung von derselben. Doch kamen diese Tendenzen bei Weitem mehr zu Tage auf der von ihrem Ursprung her exclusiveren lutherischen Seite, weniger auf Seiten der reformirten Kirche und Theologie, die im ganzen Verlauf ihrer Entwickelung eine größere Milde und Unionsfreudigkeit bethätigt hatte, obwohl auch sie jetzt einen, gewiß heilsamen, Anstoß empfing, ihre eigenthümlichen Güter und Gaben sich selbst mehr zum Bewußtseyn zu bringen, klarer ins Licht zu stellen und gegen die zum Theil sehr ungebührlichen Angriffe zu vertheidigen.

Als eine Vertreterin dieser Richtungen trat, ungefähr gleichzeitig mit unsern Studien, die evangelische Kirchenzeitung auf den Plan. Anfänglich mehr erbaulicher Art und zum Theil von pietistischer Färbung, machte sie später ausdrücklich unter beziehungsweiser Bekämpfung des Pietismus den Uebergang zum rechtgläubigen Kirchenthum, als dessen kräftigste und erfolgreichste, wenn auch nicht immer sich selbst gleich bleibende, Vorkämpferin sie jetzt, neben den Zeitschriften von Harleß, so wie von Rudelbach und Guerike, auf dem theologischen und kirchlichen Walplatze steht. Es wird daher nicht unpassend seyn, wenn wir mit Beziehung auf sie unsre Stellung zu der kirchlichen und theologischen Richtung bezeichnen, welche sie in so prägnanter und stets schlagfertiger Weise vertritt.

---

Es wird wohl unter denen, die sich noch irgend ein Maß von Unbefangenheit bewahrt haben, kein Zweifel dar-

über seyn, daß das Festhalten an den kirchlichen Bekenntnissen und dem darauf gegründeten orthodoxen System innerhalb der Kirche seine Berechtigung habe, denn sonderbar und fast kindisch wäre es allerdings, wenn man für alle möglichen Denkarten Duldung in der Kirche verlangen, der eigentlich kirchlichen aber sie versagen oder nur im Mindesten zu schmälern versuchen wollte. Vielmehr ist es nicht nur zu wünschen, sondern auch als etwas Naturgemäßes zu fordern, daß in der Kirche auch die Stimme der Kirchenlehre in aller Entschiedenheit und Strenge vernommen werde; und wo dieß der Fall ist, wo insbesondere die Ueberlieferungen der Kirche mit tüchtiger Ausrüstung des Wissens, in geistvoller Lebendigkeit der Darstellung und mit derjenigen Frische und Kraft geltend gemacht werden, welche aus der Aufrichtigkeit eigener Ueberzeugung entspringt, da wird kein Billiger seine Anerkennung versagen. Also zu denen, die hier nur zu verwerfen und zu verklagen, am Ende auch wohl nur zu schmähen wissen, können und werden wir nie gehören; vielmehr je besser, je reiner und gründlicher, je freier zugleich von Leidenschaft, Anmaßung und Bitterkeit die Vertretung auch der unverkürzten und unabgeschwächten, der in ungeschmälerter Objectivität gehaltenen Kirchenlehre durchgeführt wird, desto mehr werden wir uns darüber als ein auch nothwendiges Element des theologischen Gesammtlebens freuen, und auch das Bekenntniß nicht zurückhalten, daß wir mit den Vertretern der Kirchenlehre, was den Grund und die wesentliche Substanz des Glaubens betrifft, auf demselben gemeinsamen Boden des von unsern Reformatoren wieder ans Licht gestellten Evangeliums stehen.

Dagegen, wenn diese Denkart, die wir als einen Theil des Ganzen in ihrer vollen Berechtigung anerkennen, selbst das Ganze seyn, jede andre Denkart ausschließen und in der Kirche allein herrschen will, werden wir ihr auch eben so offen und unumwunden entgegentreten, und zwar nicht bloß im Interesse einer selbständigen Fortbildung der Theologie, sondern im Interesse der Kirche selbst, die, wenn sie ein wirk-

lich gesundes Leben entfalten soll, einer freien und nur in der Freiheit vollkommen lebendigen Theologie nicht entbehren kann. Ist in der früheren Periode die Kirche mit ihrer Lehre ungebührlich hintangesetzt und selbst mißhandelt worden, so müssen wir uns doch wohl hüten, daß wir nicht jetzt vor lauter Kirchlichkeit dahin kommen, das tiefer und allgemeiner verknüpfende Christliche aus dem Auge zu verlieren, und an die Stelle des unvergänglichen Urgehaltes des Evangeliums die kirchliche Auffassungsform desselben zu setzen, die wir, welche Vorzüge sie auch haben mag, doch immer als eine zeitliche und menschliche zu betrachten berechtigt sind.

Es ist ja doch klar genug: unsre evangelische Kirche stützt sich nicht auf die Reformatoren, sondern auf Christus und sein Heilswerk; mithin auch nicht auf die von den Reformatoren und ihren Nachfolgern aufgestellten Symbole, sondern auf das Urzeugniß von Christo und seinem Heile in der Schrift. Auf das Maß dieses Urzeugnisses muß in der evangelischen Kirche Alles zurückgeführt werden, auch der Inhalt der kirchlichen Lehrbestimmungen; und so gewiß es zwar einerseits ist, daß wir nur dann ein volles Recht haben, uns als Glieder der von den Reformatoren gestifteten Kirche zu betrachten, wenn wir die wesentlichen Grundlagen, auf denen dieselbe ruht, mit eigener Ueberzeugung als schriftmäßig anerkennen: eben so gewiß ist es auch andererseits, daß nicht wieder das ganze formulirte Bekenntniß zur Norm der Schriftauslegung gemacht werden darf, sondern daß die Erforschung des Schriftsinnes eine freie seyn muß, d. h. nur an die in der Natur der Sache liegenden Gesetze gebunden seyn darf, wenn die evangelische Kirche nicht von ihrem Ursprung abfallen und den reformatorischen Geist, aus dem sie hervorgegangen ist, in ihrem Verlaufe verleugnen soll [a]). Es

a) Jul. Müller in seiner so gewichtigen und tief eingreifenden Schrift: über die erste Generalsynode der preuß. Landeskirche (Breslau 1847), formulirt dieß S. 20 u. 21. so: Von einer neuen Bildungsepoche in der evang. Kirche „müssen wir, wenn das Eine und selbige Wesen im Fortschritt der Entwickelung nicht

ist aber auch für jeden Unbefangenen einleuchtend, daß selbst unsere Stellung zur Schrift nicht mehr völlig dieselbe seyn kann, wie die der Bildner unsres kirchlichen Systems. Die christliche Gemeinschaft, die Kirche, ist ihrem Grundbegriffe nach ein Lebensorganismus. Ein solcher entspringt nicht aus einem Geschriebenen, wie vortrefflich und heilig dieses auch seyn mag, sondern nur aus einem Lebendigen. Dieses Lebendige ist Christus. Er trug vermöge der Fülle seines gottmenschlichen Lebens die Kraft des Gottesreiches in sich und aus ihm entfaltete sich dasselbe und dessen Darstellung in der Kirche mit naturgemäßer Nothwendigkeit. So ruht die Kirche in letzter Instanz auf Christo, nicht auf der Schrift. Nun ist zwar die Schrift das Urzeugniß von Christo, von seinem Leben, seiner Lehre und seinem Werke, und darum ist jede spätere Auffassung davon nach ihr zu messen; aber innerhalb der Schrift selbst können wir doch deren einzelne Theile nur wieder richtig würdigen nach dem, was Mittelpunct und Grundgehalt ihres Zeugnisses ist, nach der in ihr selbst gegebenen Anschauung von Christo und seinem Werke. Das thaten auch die Reformatoren, vor allen Luther. Zugleich aber wurden sie und noch mehr ihre Nachfolger durch den Gegensatz gegen das katholische Traditionsprincip dahin getrieben, das Schriftprincip so zu fassen, daß sie den Grundsatz des göttlich Maßgebenden auf alle Theile, auf alle Worte der Schrift in vollkommener Gleichmäßigkeit anwendeten. Dieß nun können wir bei wissenschaftlich unbefangener Betrachtungsweise und bei lebendigerer und freierer Fas-

---

aufgehoben werden soll, fordern, daß sie nicht in principiellem Widerspruch stehe mit den Grundbestimmungen des Anfangs. Wäre dieß der Fall, so müßte sie versuchen, auf neuer Grundlage eine neue Kirche zu gründen. Daraus folgt aber nicht, daß die gesammte weitere Entwickelung der evang. Kirche, um jenen Zusammenhang mit ihrem Anfang zu wahren, zu demselben nur ein durchgängig affirmatives Verhältniß haben könne. Unter dieser Voraussetzung wäre jede Entwickelung nur ein Bestimmen des im Anfang und im bisherigen Verlauf noch Unbestimmten."

sung des Inspirationsbegriffes in solcher Art nicht mehr; wir müssen, zurückgehend auf die Anfänge, die wir bei den Reformatoren selbst finden, nicht bloß Christum aus der Schrift, sondern auch die Schrift von ihrem Lebensmittelpuncte, von Christo aus, verstehen und in ihren einzelnen Theilen würdigen, und indem wir darin einen, nicht selbstgemachten, willkürlichen, sondern von der Schrift selbst gegebenen, objectiven Maßstab haben, stellen wir uns nicht sowohl auf das einzelne Schriftwort, als vielmehr auf den Gesammtorganismus des Schriftinhaltes, auf die Offenbarung, die in der Schrift enthalten und bezeugt, nicht aber die Schrift unmittelbar selbst ist, und sind veranlaßt, Unterschiede und Abstufungen zu machen, welche die Urheber des kirchlichen Systems nicht kannten a). Außerdem sind wir durch die geschichtlichen und sprachlichen, so wie durch die allgemein wissenschaftlichen Forschungen von drei Jahrhunderten doch auch für die Schriftauslegung gefördert, und auch die Kritik des letzten Jahrhunderts darf nicht vergeblich für uns da gewesen seyn. Diese Förderungen und Veränderungen müssen sich ja gewiß auch in der Anwendung des frisch ermittelten Schriftinhaltes auf den Lehrbegriff geltend machen; und wenn die Reformatoren, die doch auch nur Theologen waren, das Recht hatten, den Schriftgehalt in der naturgemäßen Eigenthümlichkeit ihres Denkens und ihrer Sprache aufzufassen, so wird uns, die wir zwar nicht Reformatoren, aber doch auch Theologen sind, dieses Recht nicht streitig gemacht werden dürfen, weil wir drei Jahrhunderte später leben. Nicht darin bewährt sich die Macht und Größe des Christenthums, daß es sich in einmal gegebenen Formen behauptet, sondern daß es seinen ewigen und unerschöpflichen Lebensgehalt in verschiedenen Formen offenbart und für jedes weltgeschichtlich bedeutsame Zeitalter wieder jung und frisch wird, wie der Phönix, der aus den Gluten der Zerstörung in neuer Jugend aufsteigt. Nicht darin zeigt sich die Entschiedenheit und Fe-

---

a) Vgl. Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe, Abtheil. 2. S. 82.

stigkeit des christlichen Glaubens, daß er sich an eine zeitliche Auffassungsform seines Inhaltes anklammert, um mit ihr zu leben und zu sterben, sondern darin, daß er das kühne Vertrauen hat, es werde sich auch da, wo altehrwürdige Formen ungenügend werden oder zerbrechen, die in sich selbst unzerstörbare Wahrheit eine neue Gestalt bilden, in der sie nur um so wirksamer wird, weil sie nicht eine fremde, sondern aus dem eigensten und besten Geistesleben der Gegenwart hervorgegangen ist.

So gestellt, sind wir freilich nicht so glücklich, eine fertige Theologie zu haben. Eine solche ist freilich bequemer; auch scheint sie sicherer und praktischer. Aber sie kann sich nur behaupten, indem sie die Probleme abschneidet und auf viele Fragen gar nicht eingeht; indem sie die Neubildungen ausschließt „durch leidenschaftliche Voreiligkeit des Behauptens oder Verneinens." Und man wird auch billig zweifeln, ob eine im Wesentlichen fertige Wissenschaft noch ihrem Begriffe entspricht. Wo es sich um so große, unendliche Objecte handelt, wie Gott, Religion, Christenthum — um ein Meer der Erkenntniß — da wird eben so wenig ein Zeitalter Alles ausschöpfen, als es einem andern Zeitalter verwehrt werden darf, wieder frisch zu schöpfen und das Gewonnene in seiner Weise zu gebrauchen. Wer hier neue Gestaltungen ausschließt, verkennt sowohl die Fülle des Gegenstandes, als den lebendigen Charakter der Wissenschaft. Wer die Theologie auf einem gegebenen Puncte sistirt, der ist auch, wie eifrig er für die Kirche sprechen mag, kein vollständiger Sohn und Vertreter derjenigen Kirche, die doch noch auf etwas anderes angelegt ist, als auf das bloße Festhalten und genauere Bestimmen des Ueberlieferten.

In diesem Sinne werden wir nicht nur nie dazu stimmen, sondern auch mit allen Waffen, die der Sache würdig sind, dagegen kämpfen, daß nicht der evangelischen Gemeinschaft ein unevangelisches Joch aufgelegt und der naturgemäßen Entwickelung der Theologie eine unnatürliche Schranke gesetzt werde; kämpfen dagegen, daß nicht geistliche Din-

ge ungehöriger Weise auf den Standpunct des abstracten Rechtes gezogen, und von diesem Standpuncte aus die kirchliche Form des Glaubens dem biblischen Gehalte desselben gleich gesetzt oder gar übergeordnet, hiernach aber einem ganzen Zeitalter das Recht und die Befähigung abgesprochen wird, sich diesen Inhalt in frischer, möglicherweise adäquaterer Auffassung anzueignen; kämpfen gegen eine solche Umschränkung der Kirche, welche das Auftreten reformatorischer, fortbildender Kräfte in derselben unmöglich macht; kämpfen endlich gegen jeden Wunsch und Versuch, innerhalb der Kirche, die auf das freie Evangelium gegründet ist, und innerhalb einer Theologie, die sich in einer reichen, frischen, in ihren bedeutendsten Strebungen gewiß auch lebendig vom Evangelium ergriffenen Entwickelung befindet, einen Richterstuhl aufzuschlagen, von dem aus jede abweichende theologische oder kirchliche Denkart mit harten Worten zurückgewiesen und wohl auch sittlich verurtheilt werden möchte; denn die deutschen evangelischen Theologen sind nun einmal unter einander so gestellt, daß sie nicht irgend einen Einzelnen als den geistlichen Menschen anerkennen, der über alle und über den Niemand richtet; sondern jeder trägt, was ihm der Geist gibt, als sein bescheidenes Theil bei zum gemeinen Nutzen; und was dann auf den Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann, aufgebaut ist als Edelstein, Gold oder Silber, das wird der Tag bewähren, was dagegen als Heu, Stroh oder Stoppeln, das wird, wie breit es sich auch augenblicklich machen mag, in der gottgeleiteten Entwickelung der Kirche unausbleiblich verzehrt werden a).

Wenn wir uns nun aber aufs Bestimmteste dagegen setzen, daß uns ein Punct der geschichtlichen Entwickelung in der Kirche als schlechthin unverrückbar fixirt werde und von dieser falsch gefaßten Objectivität aus aller freieren Be-

a) Man vergl. über das Ganze die vielfach trefflichen und starken Worte von J. Müller in der oben angeführten Schrift über die erste preußische General-Synode.

thätigung und Entfaltung der Subjectivität unveräußerliche Gesetze und Schranken gegeben werden sollen, ein Standpunct, in dem man mit Recht das Merkmal der Reaction gefunden hat a): so sind wir doch weit entfernt, hiermit in ein polemisches oder auch nur indifferentes Verhältniß zur Geschichte überhaupt und insbesondere zur Geschichte unserer Kirche zu treten. Haben wir auch keine fertige Theologie, so haben wir noch weniger eine solche, die jeden Augenblick ganz von vorne anfangen will und statt des Alten das „Moderne" auf ihre Fahne schriebe. Die Theologie der Studien will eine wahrhaft geschichtliche seyn: sie versenkt sich forschend und sinnend in die Geschichte, sie ist empfänglich für die Wahrheiten und Gesetze, die ihr daraus entgegentreten, sie benutzt treu und gewissenhaft das Echte und wahrhaft Evangelische in den Bildungen der Geschichte; aber sie geht nicht in der Geschichte unter, sondern bewahrt sich ihr gegenüber eine würdige Selbständigkeit des Urtheils und des Gedankens; sie ist, ohne geschichtlos zu werden, geschichtfrei und strebt nach der rechten, aus lebendigem Geiste geborenen Geschichttreue. Und daran thut sie gewiß wohl. Denn wahrhaft geschichtlich ist nicht der, der sich an einen vergangenen Punct der Geschichte anklammert, sondern der, welcher in der Geschichte lebt, also auch, geleitet von tieferer geschichtlicher Bildung, selbst in ihr wirkt und mit ihrer wahren Strömung fortgeht. Nicht in die Vergangenheit allein blickt der wahre und gesunde geschichtliche Sinn, sondern er weiß, daß auch heute eine Zeit des Geschehens und der That ist, und daß sich aus der Vergangenheit durch die Vermittelung der Gegenwart, in der wir alle zu wirken berufen sind, eine Zukunft entwickeln soll, welche die Bestimmung hat, die besten Lebenskeime der Vergangenheit zu ihrer Entfaltung und Reife zu bringen. Dieß haben die Reformatoren gethan, die auf ewigem

a) S. Hundeshagen in seinem kraft- und geistvollen Buche: der deutsche Protestantismus, Frankf. 1847, bes. S. 261 ff.

Grunde aus dem Alten heraus ein Neues gebildet, und die Vollendung ihres großen Werkes auf demselben Grunde und in demselben Geiste ihren Nachfolgern anvertraut haben. So fällt uns das wahrhaft Geschichtliche auch zusammen mit dem Reformatorischen; denn eben das reformatorische Princip ist es, was Beides in sich schließt: das Gegründetseyn des Neuen in dem Alten und das Fortwachsen des Alten zum Neuen, wie denn gerade um deßwillen auch die Reformation einen im eminenten Sinne historischen Charakter an sich trägt.

---

Es ist der Theologie vorlängst von verschiedenen Seiten gesagt worden, daß ihr nur die Alternative bleibe zwischen der stricten Observanz kirchlicher Orthodoxie und der Autonomie pantheistischer Speculation. Seitdem sind Jahre verflossen und wir finden, daß die Wahl von gar vielen respectabeln Theologen unserer deutsch-evangelischen Kirche noch nicht getroffen worden ist. Auch der terroristische Ruf zur Entschiedenheit und der Hohn, daß sie nur als Halbe dahinlebten, daß sie nicht den Muth hätten, Ganze zu seyn, konnte sie aus ihrer Position nicht hinaus und in die Ergreifung der einen oder andern Seite jener Alternative hinein treiben. Sie mochten vielleicht bedenken, daß sich auch zu anderen Zeiten recht wackere Männer in ähnlicher Lage befunden und sich ähnlicher Andränge erwehrt haben, ohne deßhalb aufzuhören, Ganze zu seyn, vielmehr ebendadurch in ihrer wahren Ganzheit sich bewährend. Denn in der That: auch der Apostel Paulus war ein Ganzer, ohne sich in die Enge des Judaismus bannen oder vom Idealismus der beginnenden Gnosis verlocken zu lassen; auch Augustin war ein Ganzer, ohne beim Naturdienste des Manichäismus zu bleiben oder zur Heiligen-Kirche des Donatismus überzutreten; auch Luther war ein Ganzer, ohne sich den Anforderungen herrschender Kirchlichkeit im Papstthum oder der geschichtlosen Geistigkeit der schwärmerischen Secten seiner Zeit zu unterwerfen; auch Calvin war ein

Ganzer, ohne sich dem Spiritualismus Zwingli's oder dem strengen Realismus Luther's hinzugeben, zwischen denen er vielmehr, wie in der Abendmahlslehre, so auch in andern Dingen eine Vermittelung anstrebte; auch Spener war ein Ganzer, ohne durch den Glauben die Liebe, oder durch die Liebe den Glauben beeinträchtigen zu lassen; und will man ein Beispiel aus neuerer Zeit: auch Schleiermacher war ein Ganzer, ohne die Theologie der Speculation oder die Speculation der Theologie, ohne die Gemeinschaft dem Subject oder das Subject der Gemeinschaft zu opfern. So, sollte man denken, muß es doch etwas geben, was kräftig, gesund, entschieden und ganz seyn kann, ohne dem Entweder—Oder absolut entgegengesetzter Richtungen in einer bestimmten Zeit zu verfallen; ja man könnte sogar die Verwegenheit haben, zu glauben, es beweise mehr Stärke, sich in der Ueberzeugung, daß eben dadurch die Ganzheit der Sache, um die es sich handelt, bewahrt werde, dem stürmischen Andrange solcher Richtungen zu widersetzen, als sich ihren im selbsteigenen Interesse ausgesprochenen Anforderungen hinzugeben [a]). Und eben diese Ganzheit der Sache, der wir dienen, glaubten auch wir nur aufrecht erhalten zu können in der, wenn auch nicht exclusiven, so doch festen und sicheren Durchführung des Standspunctes, der sich uns von Anfang an als der richtige dargeboten hatte, der sich uns im Einzelnen wohl modificirt, im Wesentlichen aber auch durch die Erfahrung nur vollständiger bewährt hat. In diesem Sinne suchen wir unsere Ganzheit nicht darin, daß wir uns rühmen, selbst Ganze zu seyn — denn welcher Mensch bedürfte nicht auch

a) So wenigstens meint es der geschichts- und lebenskundige L. Ranke, wenn er sagt: „Die Welt liebt und bewundert am meisten einseitige Richtungen, weil sie zu namhaften Erfolgen zu führen pflegen. Ohne Zweifel aber wird noch größere Kraft erfordert, eine gemäßigte Meinung in der Mitte heftiger Parteien unter widerstreitenden Ansprüchen geltend zu machen und durchzusetzen."

der Ergänzung? — sondern darin, daß wir ein Ganzes anstreben; und dieses Ganze brauchen wir auch nicht erst zu suchen, sondern wir haben es gefunden in Christo, den wir ganz wollen in seiner Person und in seinem Werke, in seinem Leben und seiner Lehre, in seiner Menschheit und in seiner Gottheit; ganz, wie ihn die Schrift bezeugt; ganz, wie er in der Kirche lebt und herrscht; ganz auch darin, daß wir uns in ihm ohne menschliche Vermittelung Gott versöhnt und geeinigt, aber auch durch ihn von aller menschlichen Satzung und Autorität im Gebiete des Glaubens befreit finden. Diese Ganzheit ist es, die wir in der Theologie, in der Kirche, im Leben der Einzelnen und der Völker wollen, und wem das entschiedene, wirksame Wollen dieser Ganzheit nicht entschieden genug ist, dem vermögen wir nicht zu helfen.

---

So also wäre die Theologie beschaffen, welche die Studien und Kritiken auch ferner vertreten werden: sie ist nicht doctrinär und bloß auf Theorie und Schule gerichtet, nicht schwankende Vermittelung zwischen Glauben und Unglauben, nicht eklektische Vermengung heterogener Bestandtheile — diese Vorwürfe können wir mit guter Zuversicht zurückweisen — sondern sie will Leben und Gemeinschaft, feste Richtung auf das, was Noth thut, Einigung des festen erfahrungsgewissen Glaubens mit freier Forschung und eindringendem Denken; sie hat ihr lebensvolles Princip an dem, der die Quelle des göttlichen Lebens und der ewigen Wahrheit in der Menschheit ist; sie will auf dem Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann, ihren Bau aufführen mit lebendigen Steinen, in geistigem Einklang zwar und nach dem lebendigen Vorbilde der Reformatoren, doch nicht in ängstlicher Nachahmung dessen und in strenger Gebundenheit an das, was sie uns hinterlassen haben; sie will reformatorisch seyn, nicht in den Formeln, aber in der Grundgesinnung, in dem

eben so innig und positiv glaubensvollen, als freien Geiste der Stifter unserer Kirche.

Dieser Geist ist es dann auch, welcher der aus ihm geborenen Theologie eine Zukunft verheißt; und im Vertrauen auf ihn gehen wir getrost dem neuen Jahrzehent entgegen. Ob die Hand, welche diese Zeilen schreibt, noch im Stande seyn wird, auch ein viertes Jahrzehent der Studien zu bevorworten, das steht allein bei Gott; aber die Seele, welche diese Hand regiert, hegt die freudige Zuversicht, daß es auch dann, wenn wir alle längst vom Schauplatze abgetreten seyn werden, dieser Theologie an Vertretern und Pflegern nicht fehlen wird; ja sie hofft, es werden dann erst noch die kommen, welche dieselbe mit weit reicherer Geistesfülle und in höherem Style nicht nur vollenden, sondern auch ins Leben der Kirche einführen sollen. Zunächst aber fordern wir diejenigen unter den Mitlebenden, die in der bisherigen Darstellung — wir meinen nicht in allem Einzelnen, wohl aber im Geiste und in den Grundzügen des Ganzen — sich selbst einigermaßen wiedergefunden haben, auf, sich vertrauensvoll mit uns zu verbinden, damit wir, was in unserer Zeit so sehr Noth thut, mit vereinter Kraft den Bau betreiben, welcher, wie immer, so besonders auch jetzt von uns fordert, daß wir mit der einen Hand die Kelle, mit der andern das Schwert führen.

---

2.

# Die reformirte Dogmatik

mit Rücksicht auf:

Al. Schweizer's Glaubenslehre der evang.=reformirten Kirche,

von

Prof. D. Schneckenburger in Bern.

---

## Vorbemerkung.

Das vierte Heft des Jahrgangs 1847 hat bereits eine Recension des ausgezeichneten schweizer'schen Werkes von dem Verfasser dieses Artikels gebracht. Doch bezog sich diese Beurtheilung vorzugsweise auf das Princip der reformirten Dogmatik, wie es von Schweizer bestimmt wird. Dagegen blieb nun noch reichlicher Stoff zur Verhandlung über den anderweitigen Inhalt des Werkes zurück, zu reichlich, um in einer Recension zusammengefaßt zu werden. Der Verfasser jener Anzeige und die Redaction der Studien sind daher übereingekommen, daß das, was aus Veranlassung von Schweizer's Darstellung noch weiter über das Eigenthümliche der reformirten Glaubenslehre zu sagen wäre, nach den Hauptgesichtspuncten in ähnlicher Weise behandelt werden solle, wie dieß von Nitzsch in Beziehung auf die möhler'sche Symbolik und die strauß'sche Glaubenslehre geschehen ist. Wenn hierbei der Verfasser dieser Artikel mehr das hervorhebt, worin er mit Schweizer nicht übereinstimmen kann, so will er nicht, daß man darin eine Verkennung des Werthes der schweizer'schen Leistung finde, sondern gibt zu bedenken, daß es vielmehr dem Buche etwas zutrauen heiße, wenn er ihm die Ertragung dieser zum Theil polemischen Behandlung zumuthe, von der er zugleich glaubt, daß damit

nicht nur dem für diese Gegenstände sich interessirenden Publicum, sondern auch Hrn. D. Schweizer selbst mehr gedient seyn werde, als mit bloßer Anerkennung. Die Redaction aber freut sich, hier zwei Männer sich gegenüber zu sehen, die an gründlicher Kenntniß und scharfsinniger Auffassung der reformirten Glaubenslehre nicht leicht von zwei andern Mitlebenden übertroffen werden dürften. Nach dieser zur richtigen Würdigung der weiteren Mittheilungen erforderlichen Vorbemerkung lassen wir sofort den ersten Artikel über die reformirte Dogmatik folgen.

---

## 1. Ihre Prolegomena und ihre Theologie.

Es ist früher von uns der Wunsch ausgesprochen worden, Hr. D. Schweizer möge statt der an sich so schönen und kunstreichen Gruppirung des Gesammtstoffes die einfache alte Localmethode gewählt haben. Diese Ketzerei gegen das, was der Verfasser billig für einen wissenschaftlichen Hauptvorzug seines Werkes achtet, hat jedoch nur den Sinn, daß ich über die native Fügsamkeit des gegebenen Stoffs zu solcher Systematisirung, wenn er nicht viel von seiner wesentlichen Art verlieren soll, anders denke. Es scheint mir, daß, was Meier sagt (in der Vorrede zu seiner Geschichte der Lehre von der Trinität): „Es ist ein systematisirendes Streben in der Zeit, das aber meistens noch etwas voreilig ist, da man über den Stoff selbst noch nicht einig ist," seine Anwendung besonders auf die reformirte Dogmatik finde, da, wenn man voreilig systematisirt auf die mit anderen speculativen Begriffen so verwandte Weltanschauung Zwingli's hin, das ganze so reiche Material reformirter Dogmenbildung, für welche Zwingli in keiner Weise als impulsgebender Factor dasteht, in eine unwahre Verrenkung gebracht werden muß, die das ohnehin nicht leichte Geschäft ihrer wissenschaftlichen

Erforschung und Würdigung über die Gebühr erschwert. Daß auch im vorliegenden Werke wesentliche Momente der reformirten Frömmigkeit, welche in der kirchlich gültigen Lehre ausgeprägt sind, zu kurz kommen, und daß die testes veritatis oft sehr verwundert seyn müßten, in der hier gegebenen Darlegung ihr Zeugniß zu finden, das ist die unleugbare Folge des vom Verfasser auf seine theologische Grundanschauung hin gewählten Systematisirens.

Dem specifisch und positiv christlichen Theile, welcher trinitarisch sich gliedert, ist der allgemein religiöse vorausgeschickt, in Combination der alten Unterscheidung der foedera und der theologia naturalis und revelata. Als Grundlage der Glaubenslehre der reformirten Kirche erscheint die schlechthinige Abhängigkeit allein von Gott in frommen Gefühl, vereint mit der Weltansicht, die in der Welt überall Selbstoffenbarung Gottes als die höchste Ursächlichkeit setzt. Höchster Zweck der Selbstoffenbarung ist Kundgebung der Herrlichkeit Gottes und ihr untergeordnet unser Heil. Dieses Heil wird uns durch die Frömmigkeit, welche die göttliche Kundgebung aufnimmt und als Gefühl gänzlicher Abhängigkeit Alles in Gott, nichts in den Creaturen sucht. Sie ist als Anlage von Gott uns eingepflanzt, wird geweckt, entwickelt und vollendet durch Gottes Kundgebung in der natürlichen und sittlichen Welt und in der eigentlichen Offenbarung. Es sind dieß drei Stufen, in denen Gott sich nach seinen natürlichen und sittlichen Eigenschaften und nach seiner Wesenheit selbst aufschließt und zu erleben gibt. Wie die ersten zwei unzulänglich sind zum Heile, so sind sie nothwendig als Vorstufe für die geoffenbarte Religion und dauern in dieser fort. Die Offenbarungsreligion kann nur aus den Trägern der Offenbarung geschöpft werden, und so ist die heilige Schrift Kanon der Lehre, weil sie einzig den Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in seinen Trägern vorhanden war, uns kund gibt. In diesem einleitenden Abschnitt weiß der Verfasser auf ansprechende Weise dasjenige, was

die Alten von natürlicher Gotteserkenntniß ꝛc. sagen, unterzubringen und zu ordnen, und so das spätere Gebäude vorzubereiten. Namentlich bemerkt er schon hier, wie wichtig und nicht genug benutzt für die Lehre von Gottes Eigenschaften und ihre Eintheilung die Unterscheidung der aus der sittlichen Welt reflectirten Gotteserkenntniß von der bloß natürlichen sey. Wenn er mit Recht die Angelegentlichkeit, mit welcher das reformirte System eine auf eingepflanztem Keime ruhende religio naturalis innata hervorhebt, als charakteristisch bemerklich macht (S. 153.), so ist es doch wohl zu viel vermuthet, daß des (katholisch erzogenen) Cartesius eingeborne Ideen aus der reformirten Dogmatik stammen, und schwerlich die ganz zutreffende Bezeichnung, daß jene Angelegentlichkeit sey das Product des frommen Abhängigkeitsgefühls als einer keineswegs mechanischen Weltansicht bloßer Transcendenz. Warum nicht eben so gut ein Product des Bewußtseyns vom absoluten Werth des Vernunftsubjects als des zur Gottgemeinschaft bestimmten? (Vgl. Vedelius, rationale theolog., praef.: — sine quibus loquentem deum intelligere, eum colere et adorare, — Christum amplecti nequaquam potuisset.) Die Nachweisung der Unzulänglichkeit jener zwei ersten Offenbarungen und Religionsweisen endet damit, daß diese Unzulänglichkeit, wie sie subjectiv erfahren wird, auf der ursprünglichen göttlichen Anordnung ruhe, nach welcher eben die höhere Manifestation der göttlichen Wesenheit selbst eintreten sollte. Ist so Manches hier adumbrirt, was erst später von Neuem und ex professo behandelt wird, indem der Rhythmus der drei Offenbarungen immer wiederkehrt: so bleibt Ein Hauptpunct ziemlich im Unklaren, wohl, weil seine unbestimmten Umrisse eben erst in der Folge ausgefüllt werden sollen, nämlich Natur und Wesen der vollendeten und vollendenden Offenbarungsreligion. Wenn der Verfasser diese bezeichnet als Mittheilung der göttlichen Wesenheit selbst, nicht bloßer Eigenschaften Gottes, so sieht man wohl

im Folgenden die Trinitätsvorstellung diesem entsprechen, aber unklar bleibt vorläufig die Einfügung der heiligen Schrift als Urkunde vom Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in seinen Trägern vorhanden war, und was der Verfasser theils vor seiner Schriftlehre, theils in der Exposition derselben beibringt, möchte weder als durchaus genuine reformirte Ansicht noch als genügende Beleuchtung der Sache für seine systematische Gruppirung auf theologischem Grunde gelten können. Ich meine, wie die Alten, z. B. der züricher Ulrich, über das Verhältniß der Schrift zu Christus gesprochen haben, so müßte der Verfasser sich hier etwas näher einlassen auf das Verhältniß der Schrift zur Trinität, zur wesenhaften Selbstmittheilung Gottes. So wie die Sachen stehen, sieht man nicht recht, wie anstatt der Mittheilung Gottes nach seinen Eigenschaften, welche die vorbereitenden Offenbarungen geben sollen, nun als eigentliche Offenbarungsreligion, welche aus der Schrift geschöpft werden soll, die Selbstmittheilung des sich zu erleben gebenden göttlichen Wesens eintritt. Den letzteren Begriff werden wir unten noch besonders ins Auge fassen müssen. Hier ist vom subjectiven Erleben zu sprechen. Vor seiner Schriftlehre macht der Verfasser aufmerksam auf den Uebelstand, daß das Offenbarungsleben oft schlechthin identificirt worden sey mit der Bibel, und diese betrachtet als ein religiöser Gesetzescodex, daß überhaupt die altreformirte, von Schleiermacher vollendete Idee, Religion sey Sache des Selbstbewußtseyns, früher noch nicht consequent durchgeführt werden konnte, daß die Religion bald wieder wesentlich mit Theologie verwechselt und als Lehre sammt ihrer Anwendung vorgestellt wurde. Sollte es hiernach nicht des Verfassers Sache gewesen seyn, auf die Lehre der Alten vom Wesen der subjectiven Religion näher einzugehen, als er §. 24. gethan, wo sich weder ergibt, daß jene Idee die altreformirte sey, noch auch erklärt, wie von ihr aus jene Abirrung eintreten konnte. Wie? wenn man geradezu leugnete, daß reformirt die psychologische

Wirklichkeit der Religion im empfindenden Selbstbewußtseyn zu suchen sey? Die vorliegenden Mittheilungen könnten nicht vom Gegentheil überzeugen. Kurz, eine Erörterung, wie sie Evert in dem bekannten Aufsatze gegeben hat, scheint hier für den Zweck des Verf. unentbehrlich. Damit hätte er sich auch möglich gemacht, die den einzelnen Offenbarungssphären entsprechende subjective Religion nach ihrem wahren und vollen Bestande zu zeichnen. Dieß führt uns noch auf eine andere Bemerkung. Der Verfasser gebraucht für seine drei Religionsstufen die altreformirten Ausdrücke: foedus naturae, operum, gratiae. Im Allgemeinen zwar kann sich diese Freiheit wohl auf reformirte Analogien berufen, hergebrachte termini mit einem andern Inhalt zu erfüllen, hier aber führt sie das Eigene mit sich, daß der currente und der neu geschaffene Sinn vielfach in einander spielen, ja der letztere selbst sich nicht gleich bleibt. S. 182. heißt es, daß die reformirte Dogmatik, wo ein Religionszustand wesentlich nur gebaut ist auf die natürlichen Manifestationen, ihn foedus naturae nennt, wo wesentlich auf die sittlichen, foedus operum oder legale, wo auf die erlösende Offenbarung, foedus gratiae oder evangelicum. Dieß ist nun bloß von der vorliegenden Dogmatik richtig; die hergebrachte reformirte Dogmatik meint es anders, wie wir S. 233. 237. ꝛc. lernen. Das foedus operum und naturae kann nicht dem foedus gratiae als der Offenbarungsreligion entgegengestellt werden, weil es als wirkliches foedus bereits Offenbarung voraussetzt. Beide Ausdrücke bezeichnen nicht zwei verschiedene Stufen, sondern die eine und selbige Religion, welche als die göttlich verwirklichte Religion der Protoplasten bereits nur mittelst des innewohnenden heiligen Geistes wirklich war, und auf welcher, als dem gebrochenen foedus, das Sünden- und Schuldbewußtseyn ruht. Nur insofern kann es Vorstufe der Erlösungsreligion heißen. Eine geschichtliche Religionsstufe ist es aber nicht, und wenn der Verfasser (S. 238.) sehr recht sagt: „man darf also das foedus naturae

et operum, welches gar nicht wahre Religion für den Menschen ist, ja nicht verwechseln mit derjenigen Oekonomie des foedus gratiae, welche legalis, sub lege heißt," so spricht er damit selbst sein Urtheil über das Verfahren, welches die zwei früheren Oekonomien des foedus gratiae geradezu identificirt mit dem foedus naturae und operum, wie es geschieht S. 231. 239., wo die Alten getadelt werden, daß sie den Unterschied der foedera nicht als einen bloß relativen gefaßt haben. Da er selbst den Unterschied der den verschiedenen foedera correspondirenden Gottesoffenbarungen so bestimmt, daß in den vorderen Gott nur seine natürlichen und sittlichen Eigenschaften kund gebe, in der letzten dagegen seine Wesenheit mittheile, so muß nothwendig nach seinem Sinne auch dieses auf einen bloß relativen Unterschied zurückkommen. Daß die Alten jenes nicht gethan haben, das beruht auf einer ganz andern Ansicht von dem foedus operum, als welche etwa nach dem Vorgange des Amyraldus der Verfasser mit diesem Ausdruck verbindet, der jedoch wieder seine Theorie von dem bloß relativen Gegensatz anknüpfen kann an die göttliche Ordination, wornach das foedus operum des paradiesischen Zustandes denjenigen Erfolg nehmen mußte, an welchen sich das foedus gratiae, das mit dem Sündenfall beginnt, anschloß. Daß aber die Alten gerade nicht an ihre Bundestheorie diese Betrachtung knüpften und die Oekonomien von den Bündnissen selbst streng auseinanderhielten, das hat seinen guten Sinn und beweist, wie sie denn doch ferne davon waren, Religion und Theologie zu verwechseln und jene nur als eine theologische Deduction zu fassen. Bei aller Feinheit der Gedanken, bei all den scharfsinnigen Wendungen, welche der Verfasser einschlägt, um die Unterscheidung theologia naturalis und moralis von der revelata mit der Unterscheidung des foedus naturae und operum zu combiniren, scheint er vor jenem Falle, den er oft mit Recht an den Alten tadelt, nicht ganz bewahrt geblieben zu seyn, wie schon seine

sogleich näher zu besprechende Erklärung von foedus (S. 256.) zeigt. Wie es dem Verfasser bei den einzelnen Dogmen öfters begegnet ist, die Kritik und Umformung des Gegebenen schon in seine Darlegung hineinzumischen, oder genauer diese Darlegung des positiven Materials schon in der Weise zu vollziehen, daß der historische Sinn desselben hinter demjenigen verschwindet, welchem er das Dogma zubilden will: so scheint es ihm auch bei der „bedeutenden Förderung des ref. Lehrbau's" gegangen zu seyn, welche er mit Entwickelung glänzender Eigenschaften der Erörterung und Beweisführung anstrebt in jenem Ineinanderarbeiten der beiden alten Unterscheidungen der Theologien und der Bündnisse. Man erhält die alten und gewohnten Termini unversehens in einer neuen bestechenden und viel versprechenden Beleuchtung, der alte Gedankengang und Vorrath eröffnet eine unerwartete Tiefe, und man muß sich nur nebenbei daran erinnern lassen, daß die Alten diese und jene Kleinigkeit übersahen und noch nicht zu treffen wußten, aber gerade diese Kleinigkeit gibt der Rede der Alten eine ganz andere Meinung und Richtung, und wenn man solche Correctur hinnimmt, so hat man leicht den Schlüssel zum Verständniß der Meinung der Alten selbst weggegeben und mit ihren Terminis etwas ganz Anderes als ihren Sinn eingetauscht, ja sieht sich überhaupt das Verständniß auch des Neuen, was auf Grund des Alten entstehen soll, nicht selten erschwert. So gesteht Referent nicht zu verstehen, was (S. 239.) in der Kritik des dargelegten reformirten Lehrbau's gerühmt wird: „Die Vorzüge des reformirten Systems als Systems bestehen in der zu Grund gelegten Idee der foedera et oeconomiae; denn durch die foedera ist die Anschauung festgehalten, daß das religiöse Heil mit den Religionen selbst zusammenhänge, deren es zwei Arten geben könne, die Rechtsreligion des Gesetzes und der Werke, welche eigene Gerechtigkeit vom Menschen fordert, und die Erlösungsreligion der Gnade, welche für sündige Menschen allein die angemessene seyn kann und darum von

der ersten Sünde an neben der ersteren sich regte, immer völliger hervortrat, bis sie in Christus culminirt hat. Das historisch Positive wird somit nicht als das Erste gefaßt, nur als die Verwirklichungs- und Entwickelungsweise der Religionsidee, alles Historische als execùtio der von Gott beschlossenen foedera. Diese gleichsam speculative Deduction, auf welche dann das historisch Aufgefaßte bezogen wird, ist dem reformirten Standpunct mit seinem nicht bloß anthropologischen, sondern theologischen Princip nothwendig. Decreta dei aeterna werden betrachtet, ehe man das Geschichtliche behandelt. — Der zweite Vorzug ist in der Idee der oeconomiae, dispensationes, Stufen der Religion enthalten, wodurch von Anfang an die substantielle Einheit der Erlösungsreligion sammt den verschiedenen Entwickelungsphasen festgehalten wird ꝛc." Einmal sehe ich nicht, wie die speculative Deduction aus theologischem Princip gerade bei den „Bündnissen" des ref. Systems sich kundgeben soll, noch auch wie darin die Idee ausgedrückt ist, daß das religiöse Heil mit den Religionen selbst zusammenhänge. Gerade im foedus liegt ein sehr unspeculatives, ein praktisches Verhältniß, und die decreta aeterna haben an sich und begrifflich nichts mit dem foedus zu thun, wenn man nicht, was gerade der Verfasser unterläßt, die decreta in das ewige pactum der Trinität auflöst. Nur dadurch, daß in dieser Art die Religionsidee als foedus schon in die ewige Region des göttlichen Lebens hinauf versetzt wird, läßt sich eine Beziehung der historischen foedera als der bloßen executio von jenem mit dieser Idee in Verbindung bringen. Sonst aber ist klar, daß die Unterscheidung der decreta aeterna und ihrer executio recht wohl geschehen kann und geschieht ohne alle Zuhülfeziehung des Föderalbegriffs, mithin, wenn dort die systematischen Vorzüge des Systems liegen, der Föderalbegriff sich dazu indifferent verhält. Auch was S. 105. steht und etwa zur Erklärung möchte hinzugenommen werden, kann das Urtheil schwerlich ändern.

„Das Reformirte (der Föderalmethode) besteht darin, daß, wenn ewig beschlossen war, eine fallende Menschheit zu erlösen, dann die executio dieses decretum, sobald der Sündenfall eintrat, auch schon beginnen mußte, daß also die der Wesenheit nach immer sich gleiche Erlösungsreligion zu wirken und zu erlösen anfing schon ante legem etc.“ Offenbar hat der Föderalbegriff selbst mit dieser Sache nichts zu thun, und das specifisch Reformirte in der Anschauung der verschiedenen Dispensationen und Oekonomien müßte anders bestimmt werden. Jene Anschauung ist ja gar keine specifisch reformirte, indem die Lutheraner das Evangelium gleichfalls schon mit dem Falle beginnen, und die Gläubigen des A. T. nicht bloß Schattenbilder des Heils an sich vorüberziehen sehen, sondern das Heil selbst im seligmachenden Glauben an Christus, die Trinität ꝛc. besitzen, ja den Leib und das Blut des Erlösers geistig genießen lassen. — Ausgezeichnet übrigens und sehr lehrreich ist, was der Verfasser §. 18. über die sogenannte Föderalmethode beibringt, die er mit Recht gegen Twesten dem ref. Lehrbegriff innerlichst angehörig nennt, und deren Grundlinien er schon in den ältesten Lehrern nachweist. Nur wenn er Calvin's cognitio dei creatoris und redemtoris damit in Verbindung bringt, so sahen wir dieselbe Begriffsverwechslung wieder, die um so leichter eintreten konnte, weil es an einer genügenden Berücksichtigung des Bundesbegriffs selbst fehlt. Gerade wo dieser ex professo behandelt wird (§. 37.) (warum nicht früher, wo es sich um Wesen und Erscheinung der Religion überhaupt handelt?), tritt eine gewisse Verlegenheit hervor, ihn, diesen reformirten Grundbegriff der Religion, zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen. Freilich bringt auch schon die wenig erschöpfende Erörterung desselben die unausweichliche Verlegenheit, mit dem angenommenen theologischen Princip in Conflict zu gerathen und den Lutheranern vielmehr ein Hinüberschreiten in bloße Speculation von dem reformirt festgehaltenen praktischen Standpunct

der Frömmigkeit, welcher auch die Eintheilung der Dogmatik bestimme, vorzuwerfen, während sonst gerade ihr bloß anthropologisches Princip sie beträchtlich unter die speculativ deducirende Weise der Reformirten stellen soll. Es heißt nämlich hier, daß die „Religion weder eine Gotteslehre für sich noch eine Weltlehre für sich enthalte, sondern eine Beziehung Gottes auf die Welt, weil die Religion nicht Wissenschaft sey, sondern foedus, Beziehung, Bündniß, in welchem jeder gleichsam contrahirende Theil in der Beziehung auf den andern darzustellen ist. Dieß hat die reformirte Dogmatik genau festgehalten." Ja, aber sie hat diese Beziehung eben im Bundesbegriff näher und sehr genau bestimmt gemäß ihrem „praktischen Standpunct" als eine gegenseitige Beziehung, die auf dem Willen ruht und ein sittliches Verhältniß in sich schließt. So wenig sie eine bloße Gotteslehre und eine bloße Weltlehre hat, so wenig auch eine bloße Lehre von der abstracten Beziehung beider auf einander. Schon Heinrich Bullinger, mit dem durch seinen Schüler, den marburger Professor Egli, dessen Schüler Coccejus zusammenhängt, faßt den cultus dei verus und die salus humani generis, was ihm die Religion ausmacht, zusammen in den Grundbegriff des foedus, in welchem Gott sein salutare benevolentiae amicitiaeque negotium vollzieht. Sicut enim homines foedere aliquo arctissimo connectuntur inter sese, ita Deus foedere sempiterno coaluit cum hominibus. Dieses foedus hat nun zwei capita, nämlich qualem se deus velit praestare hominibus (dem Adam, Noah, Abraham und seinem Samen, den Gläubigen), quid ab ipso exspectemus, aut nobis de ipso polliceamur, und sodann, quid ille vicissim requirat a nobis, et quodnam sit nostrum officium. Wenn nun der Bundesbegriff als ein specifisch reformirter zur Bezeichnung des Wesens der Religion nach ihren verschiedenen Entwickelungsstufen, insbesondere auch der christlichen Frömmigkeit in Betracht kommt, so ist es unmöglich

zu übersehen, wie gerade in ihm die subjectiv=praktische Seite der Religion premirt und das religiöse Subject eben als ein willensmäßiger Factor Gott gegenübergestellt wird, indem die dispositio oder das foedus geschieht per modum conventionis inter duas partes lectis et admissis conditionibus (Melchior p. 181.) Obschon nun die praestatio conditionis a parte hominis selbst wieder derivirt wird aus dem ewigen testamentum der Personen in der göttlichen Trinität, so behält doch diese besonders beliebte und festgehaltene, doctrinell und ascetisch so vielfach verarbeitete Bundesform für das religiöse Heil, für die communio cum deo, die Spur einer weit entwickelteren, weit mehr zur eigentlichen Sache gehörigen positiven Activität des religiösen Subjects, als nach der lutherischen Weise, die den Bundesbegriff nicht als einen wesentlichen in sich hat und auf jene föderale Activität der reformirten Frömmigkeit als auf eine Art des Judaismus hinüber sieht. Noch ein Anderes liegt in dem Bundesbegriff als dem eigenthümlich reformirten Religionsbegriffe. Der geistreiche „Idiote" der evangelischen Kirchenzeitung sagt in seinem Aufsatz über Gewissensfreiheit Folgendes: „Die Gemeinschaft ist für das religiöse Leben an und für sich nicht wesentlich. Die tiefsten Gemüther bedürfen ihrer nicht, sondern sind sich selbst genug. Der deutsche Theolog sagt: der Heilige hat seine Kirche aller Orten bei sich und in sich. Nur für uns Andere, in denen der religiöse Trieb nicht eine so intensive Wirksamkeit entwickelt, ist das christliche Gesammtleben der Boden, aus dem wir einen großen Theil unserer Nahrung ziehen" ꝛc.

Würde wohl ein reformirter Frommer, in welchem der eigenthümliche religiöse Trieb, wie ihn seine Confession entwickeln kann, in intensivster Wirksamkeit lebt, würde wohl ein Calvin hierzu Amen sagen? Ich glaube nicht. Der reformirten Frömmigkeit gehört die Gemeinschaft wesentlich zur Religion. Das Verhältniß des Subjects zu Gott kann

gar nicht vollzogen werden, ohne daß in dasselbe Verhältniß auch andere Subjecte eingeschlossen gewußt werden. Das foedus ist nicht bloß ein Bund des Subjects und mit dem Subject, sondern ein foedus Gottes mit der bundesfähigen Menschheit als einer universitas, ein Gemeinschaft stiftendes und tragendes foedus, ganz abgesehen davon, daß das officium, das Gott im Bunde von uns fordert, als die Objecte der Bethätigung uns vorzüglich die Bundesbrüder anweist. Wenn wir zurückblicken auf die urewige Gründung des religiösen Verhältnisses, die Election, so ist in dieser nicht nur die Gemeinschaft des Subjects mit Gott und dem göttlichen Heile durch Christus, sondern auch die Heilsgemeinschaft der erwählten Subjecte als einer Gesammtheit, die Verfassung derselben als des Volks Gottes in Christo mitgesetzt, und im pactum salutis als dem ewigen Urtypus des wirklichen foedus gratiae ist der pangirende λόγος ebenso Repräsentant der durch ihn als ἔνσαρκος zu beseligenden, in die Gottgemeinschaft zu führenden Gesammtheit, seiner σὰρξ mystica, wie im Acte der pactio Urtypus des in das foedus mit Gott eingehenden Subjects, das so sehr seine wahrhaft persönliche Selbständigkeit in jenem foedus hat und bewahrt, daß es sich gleichsam ewig mitthätig weiß in dem pactum seines Bundeshauptes. Gerade da die adstipulatio foederis von Seiten des Subjects nichts Anderes ist, als der Effect jener ewigen adstipulatio, welche der λόγος im pactum salutis leistete, so weiß sich das Subject und mit sich alle Adstipulirenden als Solche, denen diese unio cum Christo von Ewigkeit zukommt, als thätig mit inbegriffen in dem ewigen Testament. Gewiß eine ganz andere Stellung, als wo lutherisch das consilium salutis von Gott gefaßt, objectiv exequirt und nun erst an die Subjecte gebracht wird. Echt reformirt ist somit der Föderalbegriff und so charakteristisch, daß die von der Geschichte bezeugte Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gerade die angedeuteten Merkmale desselben aufs Unverkennbarste commentirt. Wenn ich

also nicht bloß zugeben, sondern aufs Stärkste behaupten muß, daß die reformirte Dogmatik auf den Bundesbegriff einzugehen, ja von demselben auszugehen hat: so muß ich dagegen in der vorliegenden Verarbeitung des Föderalbegriffs mit der theologia naturalis und revelata zwar eine sehr tiefsinnige und religions-philosophische Erörterung erkennen, welche in ihrer Art lehrreich und zum Studium empfehlenswerth ist, aber gerade die rechte und bestimmte reformirte Fassung des Religionsbegriffs vermissen und dafür in der durchaus neuen Anwendung reformirter Termini eine dem Verständnisse minder förderliche Eigenheit sehen, welche die alten Lehrer wohl unter die frigidae speculationes (256.) gerechnet hätten. Jenes Ineinander-Arbeiten der verschiedenen und Verschiedenes bezweckenden alten Bestimmungen scheint auch der andern Seite nicht ganz vortheilhaft gewesen zu seyn; die reformirte theologia naturalis und revelata ist dabei wohl auch nicht zu dem begriffsmäßigen Ausdruck ihres Unterschieds und ihres Verhältnisses zu einander gekommen, sondern gleichfalls einer Temperirung unterlegen, welche, um es kurz zu sagen, mehr das wissenschaftliche Interesse der Gegenwart als das religiös-dogmatische Interesse der historischen reformirten Kirche befriedigen mag. Wenn §. 19. die Unterscheidung beider Theologien charakteristisch heißt für den reformirten Lehrbegriff und mit der Lehre von den zwei Bünden verwandt, so ist das Zweite sogleich (S. 110.) wieder aufgehoben und durch die folgende Erklärung die Aufhebung nicht zurückgenommen; das Erste aber bedurfte einer näheren Begründung, als bloß der Berufung auf Zwingli's und Calvin's nur sehr entfernt hieher gehörigen Vorgang der Unterscheidung einer cognitio dei creatoris und salvatoris und des erst ziemlich spät auftretenden Erfolgs carteſianischer Einflüsse. Auf den besten Zuge dazu erscheint der Verfasser in den trefflichen §§. 30. 31., wo nur wieder der Wechsel der Begriffe religio und theologia naturalis unsere obige

Bemerkung bestätigt, und die Einmischung des andern Eintheilungsmodus in foedera (S. 191.) sichtbare Verwirrungen herbeiführt, als ob z. B. die alttestamentliche Oekonomie unter die natürliche Religion zu fallen hätte, und wo ferner, sichtbar wegen des religionsphilosophisch, d. h. auf die Betrachtung der religiösen Entwickelungsstufen gerichteten Blicks derjenige Punct, den die reformirte Dogmatik von jeher mit besonderem Nachdruck premirte, der Vernunftgebrauch in Glaubenssachen, zu wenig nach allen Seiten für sich beleuchtet und kaum in die sachgemäße Gedankenstellung gebracht ist. Schon der Uebergang, daß die religio und theologia naturalis Vorstufe der geoffenbarten sey, aber auch in ihr selbst aufgenommen bleibe, ist kaum derjenige Uebergang, den man den specifisch reformirten nennen könnte. So ist es trotz all' der geistreichen Bemerkungen, welche die Kritik enthält (192.), doch geschehen, daß dieses Hauptkapitel dogmatischer prolegomena nicht in seiner vollen Gestalt hervorgetreten und das eigenthümlich reformirte Interesse an der entschiedenen Festhaltung des usus rationis in der theologia revelata kaum in das rechte Licht gekommen ist. Längst ehe man am Ende des 17. Jahrhunderts als Einwirkung des Cartesianismus anfing, die theologia naturalis der revelata voranzuschicken, war gegenüber den Socinianern, Lutheranern und Katholiken die Sache und das Recht der Vernunft nachdrücklichst vertheidigt worden, und zwar ist hierin nicht bloß eine Fortsetzung der kritischen Richtung der Reformation (ein von Musäus schon gerügtes rationalistisches Element) zu erkennen, sondern man hatte dabei das bestimmte Bewußtseyn, positiv im Dienste des Glaubens zu stehen. Bereits am Anfange des 17. Jahrhunderts hatte sich die Theorie von der Nothwendigkeit wie von den Grenzen des Vernunftgebrauchs vollständig ausgebildet und ist namentlich durch Vedelius auf tonangebende Weise ausgesprochen worden. Nicht nur die Orthodoxie in der Prädestinationslehre sah man ohne den rechten

Vernunftgebrauch gefährdet, daher in seiner Verwerfung etwas Pelagianisches (bloß das unmittelbare Selbstbewußtseyn und Individualgefühl Berücksichtigendes), seine Festhaltung somit der Bewahrung der fides, quae creditur, nach dem Vorgange der Väter von Athanasius an, unentbehrlich, sondern auch der fides, qua creditur, schien keine willkommenere Hülfsleistung gegeben werden zu können. Qui enim, sagt Wedelius, vera doctrina de usu rationis circa res fidei instructus est, dici non potest, quantum in assensu fidei invetur adversus ignea tela, quae Satan vibrare solet, ut dubitationem generet in animis de veritate rerum, quae in scriptis traduntur. Ebenso zeigt Keckermann (praecogn. phil. c. 4.) per philosophiam (= usum rationis) amorem et dilectionem dei mirifice in nobis accendi et augeri; item per eam excitari in nobis pietatem, cultum, honorem et invocationem dei. Diese charakteristisch-reformirte, namentlich im Gegensatze zu den Lutheranern mit Bewußtseyn festgehaltene Weise glaube ich nun nicht als ein Merkmal theologisch-speculativer Tendenz, sondern als einen Nebenzug jener durchaus praktischen Richtung der reformirten Religiosität betrachten zu müssen, welche eben eine in sich geschlossene, theoretisch befriedigte, verständige Subjectivität voraussetzt, eine solche, die das Heilswerk, eben um sich ernstlich daran zu betheiligen, in seiner objectiven Möglichkeit bis auf einen gewissen Grad begreifen muß.

Der erste Theil behandelt unter dem Titel: die Vorstufen der erlösenden Offenbarungsreligion nach der Unterscheidung von theologia naturalis und legalis, dasjenige, was man sonst unter der Lehre von Gott, göttlichen Eigenschaften und Werken zu begreifen pflegt, mit Ausschluß der auf das Heilswerk bezüglichen Eigenschaften. Aus der Kundgebung Gottes als der absoluten Causalität in der Naturwelt, dann in der sittlichen Welt werden zunächst die bezüglichen göttlichen Eigenschaften, dann die diesen Eigenschaften

entsprechenden Werke Gottes entwickelt. Eine besondere Ausführlichkeit, Klarheit und Abrundung dieses Theils, wie sie vorliegt, war der Verfasser schon seinem Grundprincipe schuldig. Unter den bisherigen Behandlungen der göttlichen Eigenschaften ist die elvertsche am nächsten verwandt. Die Heraushebung einzelner Vorzüge und der wirklichen Verdienste, welche der Verfasser um die Ordnung dieses Gebiets, wie um die Entwickelung mancher Begriffe sich erworben hat, müssen wir uns mit den Einwendungen versagen, welche sich aus der früher bemerkten Differenz auch hier darbieten würden. Wir bemerken nur, daß die eingeschlagene Methode eine theologischdeducirende, wie sie der reformirten Glaubenslehre eignen soll, bloß dann heißen kann, wenn man sich damit begnügt, die Kategorie der absoluten Causalität, als allgemeinsten Ausdruck der Gottesidee vorangestellt zu sehen, dann aber die nähere Bestimmung dieser Causalität doch erst aus den verschiedenen Kreisen der durch sie gesetzten Objecte zu erhalten, mithin von göttlichen Eigenschaften zu hören, ehe man wieder auf die jene Eigenschaften und abspiegelnden Werke zurückkommt; ferner, daß natürlich in der Darstellung der sittlichen Eigenschaften und Werke Gottes dasjenige schon vorbereitet wird, was später die Lehre von der Heilsthätigkeit angelegentlich auszuführen sucht, z. B. die Apokatastase; endlich, daß die ganze Lehre vom Urstande des Menschen schon unter dieses Kapitel fällt, was später eine Wiederholung nöthig macht. Nach dem in der bisherigen Sphäre des foedus naturae und operum verfolgten Gange sollte man sofort etwa folgendes Weiterschreiten erwarten: Kundgebung Gottes in der Erlösungswelt. Gott als Liebe und Gnade. Deren Realisirung in der Erlösung. Frömmigkeit dieser Stufe = Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Erlösungswelt von Gott. Unterschied dieser Abhängigkeit von der in der sittlichen und Naturwelt. Zustand und Beschaffenheit der Glieder der Erlösungswelt. Hienach: Eigenschaften Gottes als des Erlösers. Die Erlösungswelt als diesen Eigenschaften correspondirendes Werk Gottes.

Dieses Schema für das Folgende scheint etwa durch das Bisherige gegeben. Allein es wird verlassen, was sich damit erklärt, daß die weiteren Kundgebungen Gottes nicht mehr bloß abbildlich sein Wesen in seinen Eigenschaften aufschließen, sondern das Wesen Gottes selbst zu erleben geben (§. 29.), mithin die Gotteserkenntniß dieser Stufe durchaus ein Erleben jener Selbstmittheilung Gottes voraussetzt. Die psychologische Form dieses Erlebens ist es nun, welche der Verfasser, anschließend an die aus der sittlichen Religion resultirenden Zustände des Sündenbewußtseyns, exponirt, um so das Werden des Erlösungsreichs auf den Trümmern des gebrochenen foedus operum zu zeichnen. Als Formel für den Ausdruck des gewordenen behandelt er sodann die Lehre von der Trinität, als die göttliche Thätigkeit seines Begründens die von der Prädestination und deren Ausführung, als die göttlichen Eigenschaften, die sich hier ergeben, werden die dem Gemüth analogen der Liebe, Barmherzigkeit gewonnen. Somit haben wir freilich, wenn auch nur theilweise, den alten Rhythmus wieder in höherer Octave. Es wird von der Dissonanz der sittlichen Religion aus ihre Lösung angestrebt im foedus gratiae. Es wird von der Gesetzreligion der Uebergang zur Heilsreligion gesucht durch Entwickelung der Sünde, als der subjectiven Aufhebung des foedus operum, welche nur vermöge göttlichen Beschlusses eintreten konnte, mithin das von Gott gewollte Mittel war, die vollkommene Offenbarung anzubahnen. Man sieht hier deutlich, welcher Gedanke auf diesen Weg des Fortschreitens leitete. Ohne Zweifel gehören die §§. 64 — 69., womit der zweite Theil, die eigentliche theologia revelata, eingeleitet wird, zu den Glanzpartien des Buchs. Sie geben die kirchliche Lehre von der Sünde reich, klar, umsichtig. Nur muß man sich die von früher her schon gewohnte eigene Terminologie gefallen lassen mit dem foedus operum et gratiae, welch' letzteres schon in der religio naturalis mit enthalten seyn soll, und welch' ersteres wohl auch mit dem alttestamentlichen Gesetz identisch genommen

wird. Nirgends findet sich der Verfasser so sehr in Harmonie mit seinen Zeugen; nirgends wird es ihm leichter, den zu seiner Construction brauchbaren Sinn der Hamartologie mit Aussprüchen der Alten zu belegen, deren Doctrin sichtbar die Rücksicht auf die schon feststehende Prädestinationslehre verräth und daher, wie Baur gegen Möhler gezeigt hat, sich der neueren speculativen Theorie überraschend nahe stellt, so daß von hier aus die Rede von dem theologisch speculativen Principe der reformirten Dogmatik sich am scheinbarsten begründen ließe. Die vornehmsten dogmatischen Darstellungsweisen Aelterer besonders über die Erbsünde werden eingehend erörtert, eine lichtvolle Kritik gegeben und Schleiermachern der Charakter eines reformirten Zeugen in dieser Materie vindicirt. Ja der Verfasser, wie er einerseits zugesteht, daß die reformirte Erklärung der Sünde minder befriedigend sey, weiß andererseits die dem modern speculativen Sündenbegriffe weniger gefügigen Archaismen von der Metamorphose der Natur durch die Sünde, von der Imputation der Sünde Adam's, von der höheren Begabung des Urmenschen so schön zu deuten, respective zu vertheidigen, daß man geneigt ist, anzunehmen, das theilweise Entgegenkommen des Materials habe auch eine freundliche Näherung des Dogmatikers herbeigeführt. Der letztere Archaismus namentlich überrascht um so mehr, da in der Darlegung selbst die schon unter den göttlichen Werken in der theologia naturalis besprochene Lehre vom Urstande nicht ex professo abgehandelt wird. Daß hier ein Zurückgreifen darauf stattfindet, scheint ein unwillkürlicher Tribut zu seyn, dem Gefühl dargebracht, daß doch die kirchliche Dogmatik der Reformirten der religiösen Anthropologie nicht in dem Grade entbehrt, wie sonst der Theologie zulieb behauptet wird, daß sie gerade in der Lehre vom Urstand und Falle den originellsten Ausdruck derselben, wie ihn die Heilslehre voraussetzt, gebildet und — sei es auch mit bloß halber Consequenz gegen ihre Theologie — eben das

Bewußtseyn der Sünde wie der Erlösungsfähigkeit des Menschen darin fixirt hat. Eben die kirchlich gewordene Fassung des Prädestinationsdogma's nimmt ja den Menschen als den aus der Unvollkommenheit gefallenen zum Gegenstande der göttlichen Auswahl, und wie sehr würde die (S. 53.) nach ihrem Idealgehalte wohl gestreifte, den alten Reformirten so wichtige, gegen die Salmurenser mit Nachdruck festgehaltene Vorstellung der imputatio peccati Adami an Bedeutung gewonnen haben, wenn es dem Verfasser gefallen hätte, dem anthropologischen Kapitel günstigere Rücksicht zu schenken, und es nicht um der theol. Idee willen zu „verkürzen", ja zu absorbiren. Wie charakteristisch reformirt ist die orthodoxe Urstandsvorstellung gegenüber der lutherischen!

Ganz angemessen der Theorie von dem im foedus operum schon latitirenden foedus gratiae, schwerlich aber ebenso der kirchlich reformirten Betrachtungsweise ist es, daß (§. 70.) von der Sünde und dem Sündenbewußtseyn, das sich gleichsam von selbst an jene anschließt, sogleich übergegangen wird zur Reue und zum Glauben, mithin diese beiden Begriffe schon hier ihre Stelle erhalten, wo sie unmöglich voll können beschrieben werden, wie sie der Gnadenoffenbarung entsprechen und in der Heilsordnung so maßgebend sind. Es könnte sogar scheinen, daß der Verfasser hier auf einem Boden wandle, den er sonst den lutherischen nennt, weil er überhaupt den subjectiven, anthropologischen Pfad einschlägt, um ins foedus gratiae hinüberzukommen, dann aber, weil er die Reue dem Glauben vorordnet und den Glauben schlechthin als fiducia bestimmt, wogegen consequente Reformirte von Alters her Einwendungen machten, die natürlich hier bei verkürzter Anthropologie gar nicht können in Betracht kommen. Allein es fehlt hinwiederum an reformirten Cautelen nicht, und das Auffallende, daß die subjective Form des foedus gratiae vor der objectiven Oekonomie desselben abgehandelt wird, dient wenigstens dem

Hauptbestreben des Verfassers, diese selbst in ihrer minder wesentlichen Bedeutung erscheinen zu lassen gegen die allgemeine, schon im foedus naturae und operum wirkende göttliche Gnaden-Actuosität, und entspricht seiner Vorliebe für das foedus gratiae mit den Heiden. Solcher Spiritualismus hat allerdings seinen Vorgang in der reformirten Dogmatik. Nicht selten und gerade von den Föderalisten wird von der vocatio und fides gehandelt nebst den übrigen Momenten der Heilsordnung, ehe die Lehre von der Ankunft Christi ins Fleisch, vom doppelten Stande, vom dreifachen Amte ꝛc. an die Reihe kommt. Aber, und das begründet einen wesentlichen Unterschied, dann ist nicht bloß die Lehre von den natürlichen und sittlichen Eigenschaften und Werken Gottes, sondern ausdrücklich die Trinität, das consilium gratiae, die sponsio filii, das pactum salutis humanae, kurz alles dasjenige schon vorausgeschickt, was der fides ihre bestimmte christliche Idee und Richtung gibt, während hier alles dieß als die fast gleichgültige Realisirung des foedus erst folgt, und man in der That nicht recht sieht, wie das durch die Sünde gedämpfte spirituale Leben gerade als fiducia neu aufwacht, wenn man nicht, was so mit einschleicht (S. 101.), vorher weiß, daß Gottes Gnade sich dazu offenbaren muß. So unterscheidet sich der Spiritualismus des Buchs von dem der verwandten reformirten Dogmatiker, wie sich seine theologische Grundidee von dem trinitarischen pactum salutis unterscheidet.

Vergessen wir, daß uns die vorliegende ref., d. h. nach ihrem eigenen Selbstzeugniß theologisch deducirende Dogmatik ganz auf subjectiv-anthropologischem Wege zu dem Begriffe der Offenbarungsreligion oder des vollendeten foedus gratiae führt, sehen wir ferner davon ab, daß sie zwar von einem inneren Lebensproceß in Gott redet, auf welchem die offenbarende Wesensmittheilung beruhen soll, welche in der Erlösungsreligion stattfindet und die Wurzel der Trinitätslehre bildet, und doch hinwiederum bloß durch einen

Rückschluß von dem Erleben der operativen Gegenwärtigkeit des Göttlichen auf jenen inneren Lebensproceß, aber ja auf keine Wesenstrinität kommt, und betrachten ihre positive Exposition der Offenbarungsreligion selbst. Hier wird begonnen mit einer eigenthümlichen Verschlingung des Trinitätsdogma's mit dem Prädestinationsdogma nach dessen allgemeinster Beziehung auf die objective und subjective Heilsverwirklichung (§. 72.) Darauf folgt (§. 74.) die Betrachtung Gottes selbst in seiner erlösenden Kundgebung, oder als des dreieinigen, sodann (§. 79.) in der Oekonomie des Vaters wiederum die Prädestination ausführlicher, und (§. 81.) zum dritten Mal als Beschreibung der Thätigkeit des Vaters. Unverkennbar soll nach dem Sinne dieser §§. die Trinitätslehre seyn der Ausdruck für das specifische Wesen des Erlösungsreichs oder der vollendeten Offenbarung, die Prädestinationslehre dagegen die Modalität ihres Werdens und ihres in Gott Begründetseyns darlegen. Jenes enthält den Inhalt, diese die Form des Gnadenbundes. Die Dreieinigkeitslehre enthält aber zunächst jenen Inhalt nur als einen gewußten, das Dogma ist bloß der Ausdruck für diejenige Erkenntniß Gottes, welche im Gnadenbunde stattfindet. In der Prädestinationslehre dagegen ist es nicht nur die Erkenntniß des im Heilschaffen sich offenbarenden Gottes, um was es sich handelt, sondern auch die Erkenntniß seines heilschaffenden Thuns als bezüglich auf die Heilssubjecte, auf mich den Erkennenden. Ist deßhalb nicht noch ein wesentliches Moment, das ganz übergangen wurde, zu desideriren? Oder sollte, was früher vom Glauben als subjectiven Uebergang in den Gnadenbund gesagt wurde, was gelegenheitlich über die Kräftigkeit des spiritualen Lebens etwa vorkommt, was nur obenhin, wenn gleich mehrmals wiederholt, von der certitudo salutis geäußert wird, hinreichen, um die Lücke auszufüllen, nämlich die Lücke, welche sich darstellt, wenn man vergeblich fragt, was denn die salus selbst sey, was sie für das Subject des Gnadenbundes

in sich schließe. Man kann sich mit dieser Frage nicht auf den Theil, der vom heiligen Geist handelt, verweisen und hier etwa mit dem Vorwande des „theologischen" Gebiets zu Ruhe weisen lassen; denn haben wir dieß Gebiet auf subjectiv-anthropologischem Gange gefunden, so muß wenigstens auch nach den Hauptzügen klar werden, was das Subject darauf findet, was das Ziel der Prädestination für dasselbe, was der subjective Effect jener göttlichen Selbstmittheilung ist. So erfährt man nicht eigentlich weiter, als daß Buße, Glauben, das kräftige spirituale Leben, Christus und sein Werk eben auch unter der göttlichen Allwirksamkeit stehen, sieht wenigstens durchaus nicht, wie die göttliche Selbstmittheilung sich als Buße und Glauben verwirklicht, oder wie die freie Zuversicht die erschöpfende Form jenes kräftigen spiritualen Lebens ist, welches die vollendete Wesensoffenbarung Gottes herbeiführt. Kurz, es verhält sich in der That, wie S. 114. steht, mit dem Begriff Offenbarung parallel wie mit dem Begriff Religion oder Frömmigkeit. Wie wir diesen oben zu dürftig und ungenau bestimmt fanden, so jenen hier. Nur precario modo wird angenommen, daß die Alten in der Offenbarung ein unmittelbares Selbstbewußtseyn, eine Empfindung, Erlebung Gottes fanden, was sie aber wirklich vom Erlösungsheile sagen, das jener Offenbarung entspricht, übergangen. Das ist eine entschiedene Lücke. Das G n a d e n heil des Subjects, wie es durch die erlösende Offenbarung, durch diese Selbstmittheilung Gottes zu Stande kommt, welche, wenn auch in der Gottesidee schlechthin gegründet, doch bei dem Factischwerden der Sünde eben Erlösung ist, dieses Gnadenheil, das sich doch wohl unterscheiden muß von dem subjectiven Zustande des Werkbundes der Protoplasten, welche doch gleichfalls die Offenbarung der Trinität hatten, war hier nothwendig zu zeichnen nach seiner subjectiven Seite, und die alten Lehrer lassen hier nicht im Stiche. Ob sie dagegen sich wohl befreundet hätten mit der hier uns gebotenen

Selbstmittheilung Gottes, mit dem Erleben des göttlichen Wesens in der Offenbarungsreligion, dem Mittheilen der göttlichen Wesenheit selbst an das Gemüth, mit der Trinitätslehre als bloßen Hülle für diese Gemüthseinheit des gotterlebenden Subjects und Gottes als der Liebe? Hier kommen wir nun auf einen Punct, der mit Früherem zusammenhängt. Es thut mir leid, dem glücklichen Gärtner die schönste Blume knicken zu müssen; aber sie gehört einmal nicht in diesen Garten. Sein göttlicher Lebensproceß, in welchen wir selbst aufgenommen, verschlungen sind, seine Selbstmittheilung des göttlichen Wesens ist eine auf orthodox reformirtem Denkgebiete durchaus unvollziehbare Vorstellung, wenn sie nicht durch ein quasi eingeschränkt wird, das des Verfassers Sinn vernichtet. Es läßt sich bedauern und als einen wirklichen Mangel bezeichnen, daß Zwingli's freilich auch nur so hingeworfenen und nicht weiter verfolgten Ideen von einem frui deo, einem connubium animae cum deo, einem in deum trahi et velut transformari nicht als Same aufgegangen sind in der reformirten Dogmatik, daß überhaupt Zwingli's nur dem Ausdrucke nach der classischen Reminiscenz angehörige, in der That aber der mittelalterlichen Tradition, die am Fuße der Alpen nie aufhörte, entstammte Mystik des unmittelbaren Gottesgefühls nicht Bürgerrecht und fortwachsende Kraft in der reformirten Kirche behielt, aber es bleibt deßhalb nicht minder gewiß, und die reformirten Mystiker sind nicht als Gegenzeugen, sondern bloß als Zeugen vom Gefühle jenes Mangels anzuführen, daß die gesammte orthodoxe Dogmatik weder in ihrer Anthropologie einen Anknüpfungspunct (eine „Gemüths"-Oeffnung) dafür, noch in ihrer Theologie eine Richtung dahin, noch in ihrer gesammten Heilslehre irgend eine Bestimmung hat, welche, wenn man auf den eigentlichen Sinn und die Abzweckung sieht, jenen terminus des Verfassers begründen und halten könnte. Den Ruhm, denselben zu füllen, wenn es je einer ist, wird er der lutherischen

Dogmatik lassen müssen. Zum vollständigen Gegenbeweis reicht hier der Raum nicht aus. Einzelne Beweistheile liefert das Buch selbst, so, wenn es (S. 458.) zeigt, wie eine Wesensmittheilung Gottes in der menschlichen Seele verneint wird, weil man damit eine Zerstückelung Gottes glaubte zugeben zu müssen. Freilich solle die Christologie, die Incarnationslehre dieß Bedenken widerlegen. Allein hier weist gerade das eigenthümlich Reformirte, gerade dasjenige, was neu zu der traditionell überkommenen Vorstellung hinzugethan, oder zu ihrer näheren Bestimmung entwickelt worden ist, auf das Festhalten jenes gleichen Bedenkens, so, wenn das Menschwerden der eigentlichen essentia oder natura divina geleugnet, die communicatio idiomatum abgewiesen, dagegen eine bloße communicatio charismatum statuirt und das Verhältniß der menschlichen Natur zum λόγος auf den heiligen Geist reducirt, mithin als wesentlich gleicher Art gesetzt wird, wie die unio der Gläubigen mit dem λόγος. Das Mitgetheiltseyn des heiligen Geistes ist constant erklärt als das Haben seiner dona, beneficia. Seine praesentia ist nur die operative. Wenn daher auch mitunter ein participes reddi naturae divinae vorkommt, so wird dieß sogleich näher erklärt: quatenus quidem illa communicabilis est creaturis, und dieß quatenus besteht dann neben der Nachweisung, daß Gott seine Natur nicht communiciren kann, darin, daß der Mensch per spiritus s. operationem erneuert werde, daß wir iuste vivendo ingenium patris nostri ausdrücken, die vera agnitio dei haben ꝛc. Alle Erklärungen der inhabitatio dei werden eine solche limitirende Bestimmung neben sich haben und weit abhorriren von den lutherischen Definitionen: realis et arctissima substantiae s. s. trinitatis et Christi; θεανθρώπου cum substantia fidelium coniunctio, qua deus speciali essentiae approximatione et gratiosa operatione in iisdem est, ita ut et fideles in eo sint (Quenst.), und: habitat sp. s. in credentibus non tantum per dona,

sed etiam quoad substantiam suam (Luth.). Auch ist zu erinnern an die specifisch reformirte „Verkürzung" der Anthropologie, daß constant nur intellectus und voluntas aufgezählt werden, mithin für das eigentliche Gemüth, das unmittelbare Selbstbewußtseyn, als das aufnehmende Organ jener göttlichen Wesensmittheilung, kein Raum bleibt, endlich an die hieraus begreifliche Erscheinung, daß die Selbstgewißheit des Glaubens mit sammt dem test. sp. s. nur eine durch das active Vermögen vermittelte, das fromme Selbstbewußtseyn in seiner Festigkeit nur ein auf dem Willen ruhendes ist, so daß sich mindestens mit dem gleichen Rechte die göttliche Selbst- und Wesensmittheilung auf den Spruch reduciren ließe: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron. — Hier wäre also eine Weiterbildung des reformirten Dogma's durch größere Vertiefung wohl am Platze, aber um sie vorzunehmen, um wirklich zu einer göttlichen Wesensmittheilung zu gelangen, müßte die Lehre von Gott aus dem durch das absolute Abhängigkeitsgefühl gesetzten bloßen Causalitätsverhältnisse (denn ein solches bleibt es auch trotz den Umschreibungen) in eine lebendigere Bewegung gebracht, sie müßte wirklich mehr speculativ behandelt werden. Da wäre wohl auch auf das Trinitätsdogma anders als bloß kritisch auflösend einzugehen, und anstatt daß es jetzt der Prädestination geopfert wird, müßte es die Kräfte des letzteren Dogma's an sich ziehen. Freilich ob dieß die reformirte Anthropologie ohne eine gleichfalls wesentliche Weiterbildung und Vertiefung gestattet? Noch nöthiger jedoch als eine solche Weiterbildung wäre eine Erschöpfung der reformirten Lehre selbst, besonders in einem Puncte, der mit jeder Weiterbildung in der angedeuteten Richtung enge zusammenhängt. Wenn wir mit Einschluß der im vollendeten foedus gratiae gewonnenen, dem Gemüth analogen Eigenschaften Gottes (Liebe und Gnade) die Gesammtheit der erhabenen göttlichen Attribute überblicken, so zeigt sich

eine nicht unwesentliche Lücke. Es fehlt gänzlich diejenige Eigenschaft, welche zu fixiren gerade auch nach der Auffassung des Buchs der reformirten Frömmigkeit am nächsten liegen muß und in der That, wie die alten reformirten Gebetsformulare zeigen, besonders nahe liegt, die Eigenschaft, welche das in der Liebe und Gnade mit anklingende Pathologische (das Lutherische würde der Verfasser etwa sagen) rectificirt und das in der Zweckbestimmung: manifestatio gloriae, liegende Zweideutige gottwürdig bestimmt, die Allgenugsamkeit, sufficientia. Aber nicht nur fehlt diese Eigenschaft, welche durch die frigide aseitas, infinitas keineswegs ersetzt ist, sondern ich fürchte, daß bereits auch wilde Wasser eingedrungen sind, gegen welche ihre Festhaltung einen Damm bilden sollte. Mag man auch dazu nicht rechnen die wenigstens nur moderne, nicht altreformirte, dogmatisch, d. h. für den Ausdruck der Frömmigkeit nicht geforderte Demonstration, welche das Ueberschüssige von göttlicher Kraft und Weisheit, das nicht auch irgendwie in der Welt realisirt werden sollte, beseitigt: so sind dagegen die unvermeidlichen Consequenzen der vorliegenden Behandlung der Dreieinigkeits- und Prädestinationslehre von der Art, daß trotz aller Verwerfung einer Immanenz ohne Transcendenz doch zuletzt eine solche manifestatio gloriae herauskommt, welche als Selbstmittheilung Gottes einen innern göttlichen Lebensproceß constituirt, diesen innern göttlichen Lebensproceß, mit der Naturhervorbringung und Heils-Actuosität schlechthin zusammenfallend, also jene Transcendenz doch in die Immanenz völlig übergehen läßt. Eben sowohl als Horos dagegen wie gegen die pathologische Vergemüthlichung Gottes hat die reformirte Doctrin die göttliche sufficientia, nicht bloß als Allgenugsamkeit für die gesammte Creatur, sondern als absolute Selbstgenugsamkeit, neben die manifestatio gloriae gestellt, und darin für Frömmigkeit und Wissenschaft, vor Allem aber für die Ehre Gottes wohl gesorgt.

Die Trinitätslehre hat eine besonders sorgfältige und ausführliche Behandlung erfahren, und keine der hergebrachten Bestimmungen, welche sich an dieselbe angehängt haben, oder in welchen sich dieselbe scholastisch exponirte, möchte wohl fehlen, so daß in diesem Kapitel die historische Darlegung des orthodoxen Stoffs kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Diese Sorgfalt der Darlegung ist nach des Verfassers Ansicht selbst die beste Kritik, als Aufzeigung des äußerst dürftigen Gehalts der Lehrbestimmungen, welche bei der Reformation ohne Weiteres in die protestantischen Confessionen übergegangen sind. Das Dogma hätte sich aber den Reformatoren schwerlich so empfohlen, wenn es nicht eine Hülle wäre für den allem Christenthum unerläßlichen Glauben, daß, was in Christus lebte und nun erlösend und heiligend in uns wirke, kein bloß creatürliches, sondern das göttliche Princip selbst sey. „Das hohe speculative Dogma hat seinen Werth nicht als Stück einer ontologischen Gotteslehre, sondern als Bedingung für den Glauben, daß wir im erlösenden Offenbarungsleben allerdings die reale Gegenwärtigkeit des göttlichen Wesens in bestimmten modis haben, in Christus nicht bloß creatürliches, sondern das höchste, ewige Leben und Seyn, und ebenso, wenn schon in anderer Bestimmtheit, in den Gläubigen als heiliger Geist." — Anderswo: „Man ahnte in diesem Dogma die Momente eines ewigen Lebensprocesses in Gott." Trotz aller Uebelstände in seiner Terminologie und biblischen Begründung sey das ganze Dogma doch nicht aufzugeben, denn ihrem Keime und Wesen nach sey diese Dreifaltigkeit in Gott allerdings biblisch, ja der erlösenden Offenbarungsreligion nothwendig, so daß wir die Lehre der Erlösung am besten an die Dreieinigkeit anknüpfen.

Man sollte nun freilich meinen, daß eine theologisch deducirende Dogmatik nicht bloß die Lehre von der Erlösung an die Dreieinigkeit anzuknüpfen, sondern consequent aus diesem ewigen göttlichen Lebensproceß abzuleiten hat. Wirklich

scheint auch §. 74. dazu Miene zu machen, wenn er aus der energischen Gottesidee des reformirten Systems folgerichtig die Dreieinigkeit Gottes in der Erlösungssphäre hervorgehen läßt, wo sich die göttliche Wesenheit erst vollständig aufschließt und dem Gemüth zu erleben gibt, mit der menschlichen Natur sich eint. Freilich tritt die Erinnerung ein, daß die Trinitätslehre höchstens von einem Keckermann in solcher speculativen Weise behandelt wurde, bei den Uebrigen als eine fertige Doctrin vom innern Wesen Gottes nur übernommen wurde, um die Lehre der Erlösung daran anzuknüpfen. Anknüpfen ist hier das rechte Wort, denn eben an dem Ineinanderarbeiten fehlt's. Und das ist wohl der Hauptmangel nicht nur der reformirten, sondern überhaupt der protestantischen Orthodoxie. Es wurde das Dogma als ein mysteriöses Problem der objectiven Gotteslehre, nicht als ein Inbegriff christlicher Heilswahrheiten verarbeitet, und daher auch nicht mit den ökonomischen Heilsthatsachen in wahrhaft lebendige Beziehung gesetzt. Nur ein irgendwelches Anknüpfen der Erlösungslehre an das Dogma fand statt. Die eigentliche Arbeit an demselben beschränkte sich auf die dialektisch-metaphysische Behandlung. Und hier bemerkt der Verfasser sehr richtig, daß in der reformirten Behandlung eine Hinneigung zum Modalismus sich bemerklich mache.

Das Letztere, von der lutherischen Polemik längst mit Schärfe urgirt, läßt sich kaum in Frage stellen, wenn gleich der Ausdruck modi für die Personen in ihrem Verhältnisse zur essentia nicht strenge beweisend ist. Aber wenn (S. 156.) diese modalistische Neigung der reformirten Doctrin, welche in Schleiermacher culminirt, der arianischen entgegengesetzt wird als einer durchaus unreformirten, so geschieht dieß gemäß dem vorausgesetzten Grundprincipe, nicht gemäß der geschichtlichen Entwickelung. Diese zeigt uns vielmehr gerade auf reformirtem Boden als die andere Form jenes Strebens, das Mysterium denkbarer zu machen und die Gotteseinheit festzuhalten, den arianischen und subordinatianischen Zug,

wie bei den Anglicanern. Ja gerade auf dieser Seite wird das Trinitätsdogma mit dem Begriffe der Erlösung in die nächste Verbindung gebracht, indem z. B. Milton durch den Begriff der vermittelnden Genugthuung die Wesensunterordnung des Mittlers unter Gott beweist [a]). Ja das vorliegende Buch deutet selbst auf diesen Subordinatianismus hin, wenn es, zwar unter Vorbehalt einer sabellianischen Deutung, den ganzen Stoff positiver christlicher Lehren in die ewige ideale Bestimmung des Vaters und die zeitliche Execution des Sohns und Geistes vertheilt und dabei die ungenauen Ausdrücke Aelterer von Sendung und Prädestination des λόγος durch den Vater dogmatisch premirt. Wenn wir oben bemerkten, daß bei der Uebernahme des Trinitätsdogma's in die reformirte Dogmatik versäumt wurde, es in unmittelbare Beziehung zu den Heilsthatsachen und frommen Erlebnissen selbst zu bringen, so läßt sich für diesen Mangel ein sehr einleuchtender Grund angeben. Nämlich ein anderes Dogma war es, das jener dogmatischen Aufgabe gleichsam den Raum und das Interesse wegnahm, das Prädestinationsdogma, in welchem sich die reformirte Begründung aller Heilsthatsachen auf göttlicher Basis concentrirte und neben welchem bloß noch die ökonomischen Heilswirkungen in Betracht kommen konnten. Wie es vicarirende Dogmen gibt, d. h. solche, in denen sich der Lebensstoff einer anderswo gehemmten Formation absetzt (so das lutherische Sacramenten-, namentlich Abendmahlsdogma, in welchem die verkümmerte Ausbildung der Kirchenidee sich gleichsam ersetzt): so gibt es auch hemmende Dogmen, nämlich solche, die, mit einer gewissen Energie emporsprossend, anderen Bildungen den Lebenssaft entziehen. Geschieht dieß lutherischer Seits in Betreff des gleichfalls nur formalistisch ausgesponnenen Trinitätsdogma's mit dem zu großer Ubertät herangeschwollenen Dogma von der Person Christi, so ist es auf reformirter Seite mit dem Prä-

a) Doctrina christiana p. 82. mediator esse non potuit, mitti et obsequi non potuit, nisi natura minor Deo et patri.

destinationsdogma der Fall; es hemmt die nicht bloß dialektisch-scholastische, sondern wirklich dogmatische Ausführung der Trinität. Ansätze dazu sind anfänglich überall vorhanden, so bei Calvin, bei Musculus ꝛc., aber sie werden erdrückt und können nicht aufranken. Das Prädestinationsdogma gewinnt so sehr eine dominirende Präponderanz, daß es jene Ansätze gleichsam absorbirt. Deßhalb wird das „theologisch-speculative" Erbgut nicht nutzbar gemacht, weil ihm ein anderes präsentes Interesse im Wege steht. Es wiederholt sich gewissermaßen, was schon bei Augustin vorgekommen ist. Hanne bemerkt sehr richtig, daß die kühnsten speculativen Ansätze, welche Augustin nimmt, fortführend, was Athanasius begonnen, beseitigt werden durch die Wendung seines Denkens auf die Gnadenwahl. Einestheils beschreibt das beibehaltene Trinitätsdogma, wie (S. 151.) richtig bemerkt ist, einen ewigen Lebensproceß, Lebensverlauf der Gottheit, anderntheils aber fällt diese Idee, da sie ihr dogmatisches Interesse nur im christlichen Heilsbewußtseyn findet, doch wieder zusammen und verblaßt unter der Vorstellung der göttlichen Heilsbestimmung. Daher z. B. auf die Frage, was denn Gott gethan habe vor Erschaffung der Welt, die Antwort, er habe prädestinirt; daher auf die Frage, warum die zweite Person incarnirt sey, neben andern Antworten auch die: non solum ob id, quod per ipsum conditus est mundus, sed et hac potissimum ratione, quod verbum consilium est illud dei patri coaeternum de salvando genere humano propositum, in quo nostra redemtio praedestinata fuit ab aeterno (Musc.). Hier fällt der Heilsrathschluß so sehr mit der Hypostase des Sohns zusammen, daß seine ewige Zeugung nur der Exponent für die Prädestination selbst ist, wie bei Keckermann der conceptus rerum in se ipso formatus. Wenn der Verfasser (S. 189.) sagt: Bemerkenswerth scheint noch, daß das fromme Interesse, welches sein Abhängigkeitsgefühl namentlich in der Prädestination ausdrückt, diese, somit jenes fromme Abhängigkeitsgefühl mit, ganz ent-

schieden gerade auf den Vater bezogen hat; offenbar verräth sich dadurch, daß hinter dem künstlich trinitarischen Gerüste das fromme Gefühl doch eigentlich sich schlechthin abhängig fühlt von dem deus redemtor, und zunächst eigentlich nur diesen selbst mit der Vatervorstellung sich veranschaulicht und näher bringt": so möchte ich ihn selbst als weiteren Zeugen für obige Behauptung aufführen, und sehe auch nicht einmal mehr den Raum übrig gelassen für die Idee der Trinität, welche nach dem Obigen als wesentlich für den Glauben übrig bleiben soll, für die Wesensmittheilung Gottes als der Liebe an die prädestinirten Heilssubjecte. Und so scheint die der reformirten Theologie zuzumuthende Revision des Dogma's in der Hauptsache damit vollzogen, daß man die innere Wesenstrinität, aber damit auch jegliches Reden von einem ewigen inneren Lebensproceß in Gott, als dessen Effect sich die sogenannten ökonomischen Operationen darstellen sollen, einfach fallen läßt. Uebrig wäre dann nur noch, den nicht geringen Eifer zu erklären, mit welchem das Dogma in seiner alten, objectiven Gestalt gerade bei der Reformation gegen die damaligen ähnlichen Revisionsversuche ist vertheidigt und so an der ökumenischen Tradition ist festgehalten worden. Daß es nicht aus einem, wenn auch irre gehenden speculativ-theologischen Interesse geschehen konnte, leuchtet ein; vielmehr ging die Revision eines Gervede von solchem Interesse aus. Sind es nun nicht überhaupt bloß Gründe der Unklarheit, die das Hergebrachte festhielt, gewesen, so kann man sie wohl nur suchen in der durch den Ultraprotestantismus der Unitarier geweckten Furcht, das Wesentliche des christlichen Heilsbewußtseyns selbst, das sich der Verschmelzung mit den Satzungen der inneren Personentrinität noch nicht zu entziehen vermochte, zu gefährden. Ich glaube nun wirklich, daß die Behauptung des Verfassers rücksichtlich des Unnöthigen eines Rückschlusses von der bloß operativen Trinität auf eine innere Wesenstrinität sich evident belegen läßt aus der dogmatischen Ausführung der refor-

mirten Doctrin von demjenigen, was jenen operationes ad extra entspricht, daß diese dogmatischen Bestimmungen der Heilsoperationen am wenigsten diejenige Trinität voraussetzen, welche etwa reformirte Lehrer aus dem Gottesbegriff demonstriren. Nur gilt dieß allein von den eigentlich transitiven Heilswirkungen, und es muß dabei Umgang genommen werden von Einer Leistung des Gottmenschen, welche, obschon sie constant und ohne Ausnahme von den reformirten Lehrern als sehr wesentlich festgehalten wird, nach unserm Buche vom Standpunct der innern Orthodoxie aus als unreformirt dahinfällt. Es ist dieß die Satisfaction. Da auch dieser gleichfalls zunächst aus der Tradition übernommene, aber dem christlichen Heilsbewußtseyn auch nach seiner reformirten Fassung mit Nachdruck zu Grunde gelegte Begriff seine nicht geringen theologischen Schwierigkeiten hat; da sich augenscheinlich neben ihn ein theologisch leichter zu vollziehender anderer Begriff als Ausdruck des Heilsbewußtseyns in Christo stellt, der der Lebensmittheilung: so scheint die nichts desto weniger geschehene Beibehaltung des ersten von einer Bestimmtheit des religiösen Selbstbewußtseyns zu zeugen, nach welcher dieses von der mehr theologisch gehaltenen „minder befriedigenden" Fassung der Sünde in der Doctrin wirklich nicht befriedigt war, und dieselbe hier gleichsam durch Contraposition ergänzte. Und so wäre, da von allen Momenten des reformirten Heilsbewußtseyns zwar bloß der Satisfactionsbegriff, der einen Gottmenschen voraussetzt, welcher als ewige göttliche Person der göttlichen Richterperson entgegentritt, eine innere Trinitätspersonenlehre unabweislich verlangt, die Festhaltung der alten Trinitätslehre im reformirten Lehrbegriffe nicht bloße Inconsequenz, bloß unklares opus superabundans, sondern hinge mit der Festhaltung des Satisfactionsbegriffs a) enge zusammen, und eine Revision und Um-

a) Nicht bloß in der bekannten Argumentation des heidelberger Katechismus, Fr. 17. (s. die Ausleger), sondern auch an einem

gestaltung der ersteren müßte, um eine echt reformirte zu seyn,* nicht bloß von der theologischen Speculation ausgehen, als von welcher aus der Verfasser später den Satisfactionsbegriff auflöst, sondern das christliche Heilsbewußtseyn, wie es aus dem Sündenbewußtseyn entsteht, abhören und vor Allem die minder befriedigende Fassung des letztern, die ungenügende Anthropologie verbessern. Ja vielleicht, wenn Schmieder Recht haben sollte mit seiner Unmöglicherklärung des ganzen altprotestantischen Sündenbewußtseyns, könnte sich auch auf diesem Wege eine noch gründlichere und totalere Beseitigung der innern Trinität ergeben.

* Orte, wo sonst der Begriff der Lebensmittheilung ganz entschieden vorherrscht, bei der Abendmahlslehre zeigt sich jene Festhaltung des Satisfactionsbegriffs in der lebendigen reformirten Frömmigkeit. Hieher gehören die häufigen Erinnerungen, daß im Abendmahle nicht bloß der erhöhte, Leben und Geist spendende Christus unser werde, sondern Christus als der im Tragen des Zorns Gottes für uns sterbende, z. B. Textor von der geistlichen Ehe rc. 1596. S. 51., vgl. S. 46., eine Anschauung, die sich als tiefere Fassung der zwingli'schen Abendmahlsidee durch die ganze reformirte Ascetik hindurchzieht. Ist nun auch in gut reformirtem Gedanken dieß zeitliche Geschehen nur ein Executionsmittel des ewigen Heilsrathschlusses, so beruht diese Modalität der Execution doch schon auf dem ewigen pactum, als in welchem der Sohn die vices des Genugthuenden auf sich nimmt, indem so der allgenugsame Gott sich selbst genugthut. In diesem ewigen pactum schaut auch der über das Empirische sich emporschwingende reformirte Blick die Nothwendigkeit einer nur durch Satisfaction zu vollziehenden Erlösung von der Sünde. Hier macht er vollen Ernst mit dem Sündenbewußtseyn, wofür ihm der göttliche Sündenträger der Exponent ist. Hier ist also der Punct, wo das Dogma von einer innern Personentrinität wirklichen Zusammenhang hat mit dem religiösen Bewußtseyn. Der Gottmensch, als Sündenträger Exponent des reformirten Sündenbewußtseyns, ist ein Gedanke, den, in diesem Stücke freilich ziemlich allein stehend, der berner Synodus in einer Weise ausführt, daß er daneben den dießfallsigen usus legis gänzlich beseitigt. Kein Wunder, daß sich die Herrnhuter so gern auf den berner Synodus berufen, dessen Bestimmungen jedoch auch in diesem Puncte von ihnen noch mehr eingeengt werden.

Wenden wir uns nun zum Prädestinationsdogma, in welchem, wie mit Recht bemerkt wird, sich die ganze Energie der reformirten Confession concentrirt. Sie wird an die Trinitätslehre so angeknüpft, daß, was die alte Dogmatik der Gottheit an sich, abgesehen von der trinitarischen Unterscheidung, beimißt, auf die Vaterperson ausschließlich bezogen wird, welche eben durch die Selbstmittheilung als Sohn und Geist die Vatereigenschaften offenbart, Liebe, höhere Weisheit, Gnade, Barmherzigkeit ꝛc., so daß Gott eben nur für die Sphäre des Heilslebens Vater ist, und zwar der ewig beschließende und ewig das Heil durch Sohn und Geist ausführende Vater. Hier finden sofort die betreffenden Lehren des Systems von der Gnadenwahl ihre Anknüpfung, wie die dem Gemüth analogen Eigenschaften Gottes ihre genetische Entwickelung. Haben wir schon früher eine nähere Bestimmung des Heilslebens selbst, der salus, wie sie die reformirte Dogmatik als Ziel der Prädestination festhält, vermißt: so muß uns auch hier die der Trinitätslehre gegebene Deutung anstatt einer solchen dienen, und wir müssen uns damit begnügen, das von der Homousie des Geistes, als der Wesensmittheilung Gottes an die zur Kindschaft belebten Creaturen, Gesagte dafür zu nehmen. Eine andere Darlegung des concreten Heilsbewußtseyns, dieser Kindschaft, oder des Gnadenbundes in seiner subjectiven Vollendung erhalten wir nicht, vielleicht aus Scheu vor dem anthropologischen Gebiete, welche aber bei den Alten nicht so groß ist, daß sie sich dessen gleichfalls enthalten hätten. Worin das Heil besteht, wozu ich prädestinirt bin und göttlich geführt werde vermöge der durch Christus beschlossenen Erlösung, das erfährt man nicht sowohl, als daß ich von Gott bin, was ich bin, als ob zuletzt nur dieß Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit selbst das Heil sey, und die Selbstmittheilung Gottes, seine Vaterschaft für mich, mein den Geist Gottes haben zuletzt nur darin bestände, mich von ihm absolut abhängig zu wissen.

Darum wird denn auch und zwar sehr angelegentlich und zu wiederholten Malen von der certitudo praedestinationis gehandelt, ein Punct, der, wenn ihn auch die Alten häufig unter der Theologie abmachen, doch nach der Systematik des Buchs in der Oekonomie des h. Geistes seinen eigentlichen Ort zu haben scheint, der wenigstens als die einzige hier gegebene subjective Bestimmung kaum den Mangel dessen ersetzt, was die reformirte Dogmatik in den verschiedensten Wendungen von der salus sagt, da, wo sie die Heilsbegründung in der ewigen Wahl behandelt. Den Verfasser hindert wohl sein Gang von oben nach unten, in welchem er vermittelst seiner Ausdeutung der Trinitätsidee genug gethan zu haben glaubt, besonders nachdem er oben aus dem Werkbund in den Gnadenbund auf dem subjectiven Pfade hinübergeschritten war, dann aber überhaupt sein besonderes Interesse, überall nur die Unbedingtheit des göttlichen Waltens zu verherrlichen. Daher liegt ihm vorzüglich daran, die Beziehung Christi zur Prädestination so zu bestimmen, daß jeder Schein einer Bedingtheit jener durch ihn schwindet, ihn bloß im Allgemeinen als Mittel zur Execution hervortreten zu lassen, die Satisfactionsvorstellung zum Voraus zu untergraben, während die alte Doctrin selbst mit Beibehaltung der Satisfactionsvorstellung jenen Schein gleichfalls nicht zuläßt und zu dem, daß sie Christus von der einen Seite als Organ der Execution auffaßt, von der andern ihm nach seiner ewigen Natur eine persönliche Mitbetheiligung am Heilsrathschlusse vindicirt, vor Allem auch lehrt, was es heißen will: in Christo erwählt seyn. Jene Reduction der Prädestination und Heilbeschließung auf die Vaterperson, die als ein biblisch und systematisch geforderter Fortschritt auftritt, schließt sich allerdings genau an an die Auflösung der Trinität, und hat somit alles dasjenige Recht, was diese selbst aus der reformirten Dogmatik ansprechen mag, für sich, aber auch gegen sich die Hemmungen, welche einer völligen Auflösung der innern Wesenstrinität in den Weg treten. Täuscht mich nicht Alles, so

zeigt sich auch hier eine Folge des schon bezeichneten Mangels an fester Bestimmung der salus selbst. Gerade als Exponent der salus ist jenes ewige pactum der Personen der Trinität in der reformirten Dogmatik aufgestellt, und wenn sie daneben der Vaterperson appropriative die Wahl der Theilnehmer an der vom gemeinschaftlichen pactum bestimmten salus zuschreibt, so liegt darin doch wohl deutlich die Unterscheidung zwischen dem abstracten Subjecte des Heils (delectus des Vaters) und dem Heile selbst als dem Gute jenes Subjects (pactum der Trinität, sponsio und flagitatio des Sohns) und die Vermittelung des Heilsguts für das Subject ist reformirt so wenig bloß auf den die Subjecte (der im Sohne ideal schon mitenthaltenen Heilsgenossen) designirenden Vater zu beschränken, als reformirt die Vaterschaft vornehmlich hierin oder auch in der Prädestination Christi zum historischen Mittler besteht. Vielmehr ist der prädestinirende Gott, schon weil der delectus noch eine Kehrseite der Uebergangenen an sich hat, κατ' ἐξοχὴν der Herr, ein selbst in der altreformirten Sprache viel verbreiteterer Terminus als in der lutherischen, die sich weit lieber des gemüthlicheren Vaternamens bedient. Aber selbst in der reformirten Frömmigkeit hat der Vaterbegriff überhaupt gar nicht, wie hier an sich sehr schön und ansprechend deducirt wird, die ausschließliche Beziehung auf das Heilsleben, sondern auch auf das Verhältniß der religio naturalis. Selbst in den blühendsten Zeiten der Orthodoxie, selbst im populären Volksunterrichte wird die Vaterschaft ausdrücklich auch auf die Causalität des natürlichen Lebens bezogen. So heißt es in einem sowohl am Niederrhein als in der Schweiz officiell neben dem heidelberger gebrauchten Kleinen Katechismus von 1683: „Warum nennen wir Ihn Vater? Nicht allein darum, daß Er ein Vater ist Jesu Christi, sondern daß Er uns alle erschaffen und auch deshalben unser aller getreuer Vater ist, zu dem wir all unser Hoffnung und Trost haben sollen." Dieß harmonirt denn aufs Beste mit §. 86., wornach im ewigen Beschlusse, wie in

der Ausführung Natur und sittliche Welt auf das Heilsleben hin vorhanden ist, mithin die göttliche Vaterschaft sich bereits in jenen Gebieten muß darstellen. Wenn nun nach demselben Paragraphen nicht das Abhängigkeitsgefühl selbst, sondern nur das vorstellende Bewußtseyn einen Unterschied macht zwischen Beschluß und Ausführung, so scheint es, die Dogmatik hätte nichts verloren, wenn sie diesen Unterschied, den wohl auch die zu Grunde liegende theologische Idee nicht fordert, fallen ließ und sich bloß, mit Aufgeben alles Redens von einem ewigen Beschließen, an das bei der Ausführung wirklich werdende Heilsbewußtseyn hielt. Der Verfasser weist dieß ab, weil es sich um reformirte Dogmatik handle, nicht um Religionsphilosophie, aber man sieht nicht, wie nun doch derselben reformirten Dogmatik die ewige Unterscheidung in Gott als trinitarischer Selbstbestimmung genommen werden konnte, zumal da beide Vorstellungen nur Hüllen einer und derselben Sache seyn sollen, und überdieß die „reformirte Dogmatik" sich dabei eine Neuerung muß gefallen lassen, welche keineswegs bloß das Verhältniß des Abhängigkeitsgefühls zum vorstellenden Bewußtseyn, zur objectiven Weltanschauung angeht. Es ist dieß die Aufhebung des finalen Dualismus der Prädestination. Diese Neuerung liegt übrigens so nah und ist gerade vom theologischen Standpunct aus, wenn einmal die Gerechtigkeit auf die Liebe reducirt, diese als die höchste absolut wirkende Eigenschaft gefaßt ist, so consequent, und entspricht der vorgenommenen Metamorphose der Trinitätslehre als deren nothwendige Ergänzung so genau, daß uns eigentlich nur interessiren kann, wie auch in den orthodoxen dualistischen Lehren des kirchlichen Systems wenigstens ein Hinstreben darnach aufgezeigt wird. Dieß geschieht nun so: Zwingli's speculative Gottesidee, von der aus ihm das Prädestinationsdogma entsteht, führt so sehr vorzüglich auf die Erwählung, daß wie das Böse, so seine Bestrafung, also (?) die Reprobation nur als der Erwählung dienende Bedingung untergeordnet werden muß. So hätte Zwingli die

Lehre näher entwickelt, wenn er dazu Veranlassung gehabt hätte (sich ausführlicher darauf einzulassen, hatte er überhaupt nicht nöthig, weil er nicht wußte, daß die Lutheraner später anders lehren würden!), bei der schlechthinigen Abhängigkeit also der Allwirksamkeit Gottes kann diese Schatten- und Kehrseite des Daseyns nur als eine dem Heilszwecke dienende und verschwindende gefaßt werden. Die Reformirten waren am stärksten aufgefordert, den gemeinsamen Lehrfehler zu durchbrechen. Als dienend dem Heilszweck erkannten die Alten die Reprobation darin an, daß sie als finis subalternus die salus electorum setzen. Gottes Liebe, sagte man, erweist sich überall an allen Creaturen, bloß die heilgebende Liebe nur an den Erwählten, die andern verfallen der Gerechtigkeit. Aber es ist eingesehen worden, daß die Eigenschaften sich nicht so vertheilen lassen, als seyen die einen nur auf diese, die andern nur auf jene wirksam. Dieser Fortschritt ist nur durchführbar, wenn der finale Dualismus aus der Weltansicht wegfällt rc. Es ist mithin rein der theologische Gedanke der göttlichen Allwirksamkeit, welcher, wie das Wirklichwerden des Bösen, so dessen völlige Aufhebung begründen, die Ausdehnung der aus jenem Proceß des Bösen Heil schaffenden Liebe auf Alle rechtfertigen muß. Das foedus gratiae muß darum das foedus operum vollständig decken, die Prädestination ist nach ihrer rein auf den zeitlichen Proceß gehenden Doppelrichtung als Election und Reprobation bloß eine nähere Bestimmung der gubernatio, das decretum praedestinationis nur eine Unterabtheilung des decretum creationis. Hier möchte ein Alter, eingehend auf die angezogenen Gedanken, fragen: Warum bloß eine Unterabtheilung? Warum nicht ein identischer Ausdruck? Verlangt nicht die durch das Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit gegebene göttliche Allwirksamkeit, daß mit den Schranken, welche das Erlösungsreich innerhalb der rationalen Creatur umschließen, auch jene Schranken fallen, welche die irrationale von der rationalen scheiden, der Glorification der göttlichen Güte und Liebe bei jener im

Wege stehen? Warum sollten hier die göttlichen Eigenschaften sich so vertheilen lassen, nach welchem in Gott liegenden Grunde, daß die sittliche Güte und Liebe Gottes nur auf Eine Classe von Wesen, nicht auch auf die andere wirksam sey? Ist doch die die Natur hervorbringende göttliche Allmacht identisch mit der heilschaffenden Liebe, in beiden dieselbe göttliche Allwirksamkeit. Wie sollte nun jener ein Gebiet anheimgegeben bleiben, das von dieser ewig nicht berührt wird. Warum sollte in den Concentus der Verherrlichung Gottes nach seinen höchsten Eigenschaften jene Dämpfung fallen, daß eine große, unermeßliche Region seiner erschaffenen Wesen auf ewig der bewußtlosen Stille, oder höchstens dem wesenlosen Träumen anheimfallen soll, ohne einen Funken des wahren Lebens, ohne einen Strahl der Selbstmittheilung Gottes in sich aufzunehmen? Gott ist weder neidisch noch machtlos, daß er, was er vorläufig bloß als Substrat und Basis, gleichsam als den Kelch des vernünftigen Geisterreiches, aus welchem ihm die Unendlichkeit schäumt, geschaffen hat, nicht auch zum Genusse der Offenbarung seiner höheren und höchsten Eigenschaften hinführen sollte. Und unsere Erfahrung reicht nicht weit genug, um der auf solche Gründe gestützten Hoffnung zu widersprechen, daß einst dem Wallfische wie der Blattlaus der Tag des Erwachens zum vernünftigen Selbstbewußtseyn aufgehen, daß einst der Monade, welche im Dampfkügelchen von der Kaffeetasse aufsteigt, als einer gereiften Geistseele die Fülle des Welt- und Gottesbewußtseyns aufglänzen werde. In der That wäre ich in Verlegenheit, auf dem theologischen Boden des Verfassers und nach seiner Beseitigung des alten: quia placuit und iusto dei iudicio solchen Folgerungen seiner antidualistischen Deduction aus dem Wege zu gehen, und eine leibnitz'sche Monadenwelt mit einstiger allgemeiner Verklärung durch die Urmonas scheint mir als weitere Aussicht auf dem Wege zu liegen, auf welchem hier die Beseitigung des finalen Dualismus der Prädestination vorgenommen wird. Aber vielleicht ist es die andere, suk-

jectiv-praktische Seite des Dogma's, welche aus dem alten Dualismus in die schleiermacher'sche Ausgleichung hineintreibt. „So wird es", lesen wir, „seine volle reformirte Energie nun bewahren können, und daran festhalten, daß aller Menschen Verhältniß zur Erlösung schlechthin von Gott abhängig gemäß ewigem Rathschlusse sich verhalte, somit speciell prädestinirt sey. Es ist also nicht unser Verdienst, es ist reine Gnade, die uns Erlösung schafft." Aber es leuchtet unschwer ein, daß dann eine Menge näherer Bestimmungen des Dogma's als bloße Auswüchse dahin fallen, und darunter namentlich auch diejenigen, an welchen sich die reformirte Frömmigkeit ganz besonders zu nähren pflegte, daß, wenn jenes die Energie des reformirten Dogma's enthalten soll, in dem frommen Subject als Träger jener Vorstellung gerade diejenige eigenthümliche Energie verschwemmt wird, welche die reformirte Frömmigkeit auszeichnet. Wozu denn noch ein delectus singulorum? Sehr consequent hat diesen Schleiermacher beseitigt. Welches Interesse kann überhaupt noch übrig bleiben, auf einen ewigen Beschluß zurückzugehen, wenn doch das göttlich gewordene Heilsbewußtseyn sich unmittelbar vollkommen befriedigt in dem Heilsbesitz, und jeden Verdienstwahn versenkt in das absolute Gefühl der Abhängigkeit von der Gnadenactuosität Gottes. Gerade dem specifisch reformirten Hauptinteresse der Frömmigkeit, daß ich, dieses präsente Subject, mich, weil von Ewigkeit zum Glauben und Heilsgenuß in der Gemeinschaft mit Christus, so zum Streben nach Heiligung zur Verherrlichung Gottes bestimmt weiß, Sieger über Welt und Sünde, ist die Spitze abgebrochen durch jene apokatastatische Lösung des Dualismus, in dem mit der aufgelösten Finalreprobation jene ernste Schärfe des Electionsbewußtseyns schwindet, all' jener kräftige Antrieb, der Election, die ja Alle umfaßt, persönlich für mich bewußt zu werden, dahinfällt. Welchen Sinn soll das Electionsbewußtseyn, sofern es eben den ewigen Beschluß Gottes setzt zur Befestigung der Zuversicht und zum Antriebe der Heiligung, noch behalten, wenn es doch nichts Anderes

in sich schließt als das jetzt schon geworden seyn, was ich unfehlbar einst werden mußte. Wie sollte jene Seinselbstgewißheit des Charakters, jene Sicherheit, welche in der Vorstellung sich ausspricht, daß der Grund meines zu Christo Gehörens, meines in der Gemeinschaft mit Christo zu gewinnenden Antheils am seligen Leben älter als der Grund der Welt und Gottes absolute, auf mich, diese Person, gerichtete Willensbethätigung ist, welcher das Bestehen der ganzen Welt und was darin geschieht, nur dienen muß, wie sollte diese persönliche Selbstgewißheit, diese Straffheit der Energie resultiren können aus dem Abhängigkeitsgefühle von der mit der Naturhervorbringung identischen, Alle gleichmäßig endlich bestimmenden Heilsactuosität? Hat der Verfasser richtig bemerkt, daß das Wesen und Entstehen der Sünde sich weniger befriedigend theoretisch erklären lasse vom Standpuncte der absoluten Allwirksamkeit Gottes: so muß weiter gesagt werden, daß bei der theologisch folgernden Beziehung der letzteren auf die endliche allgemeine Apokatastase das Sündenbewußtseyn selbst in seiner unmittelbaren Kraft geschwächt und darum auch das aus jenem sich hervorringende Heilsbewußtseyn getrübt und beeinträchtigt wird. Wäre es nur eine andere theoretische Gestaltung des Weltbewußtseyns, was die Auflösung des Dualismus mit sich führt, so müßten die Einwendungen verstummen. Aber es ist eine Umgestaltung des christlichen Selbstbewußtseyns und seiner unmittelbaren Folgerungen, welche aus der Gottesidee abgeleitet wird. Ja, meinte das Dogma ein ewiges Fortdauern der Sünde als Actus, dann müßte der Allwirksame ihm entgegentreten. Aber es meint ja doch eigentlich nur einen wesentlichen Werthunterschied des Facits einer mit und einer ohne die durch die Erlösung gesetzte Gottgemeinschaft vollendeten Lebensentwickelung. Wird dieser Werthunterschied auch noch mit der Beseitigung des Dualismus darin zugegeben, daß es bedeutende Folgen haben soll für ein künftiges Leben, wenn Einer unerlöst stirbt: so ist gegen die stärkere Betonung dieses Werthunterschieds durch die

Election und Reprobation, welche die orthodoxe Dogmatik festhält, kaum der theologische Grund der allbesiegenden Liebe geltend zu machen, weil dieser consequent auch jene „bedeutenden Folgen" invelliren und einen nicht bloß den Unterschied des Lebensresultats, sondern selbst der subjectiven Begabung beseitigenden Communismus des Heilsgenusses herbeiführen müßte, und wenn er dieß nicht kann, auch jenen finalen Dualismus entsprechend dem präsenten Dualismus des Lebens in der Sünde und in der Erlösungsgnade wird müssen stehen lassen. So viel mußte ich (übrigens per parenthesin kein Prädestinatianer), da es sich um reformirte Dogmatik handelt, als derselben abgelauscht, über diesen Punct entgegenhalten. Wenn aber mit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Immanenz, mit jener identischen Natur- und Heilsactuosität Gottes, welche keine Unterscheidung des ewigen Beschließens und zeitlichen Verwirklichens kennt, und worauf doch zuletzt die Weiterbildung des Dogma's mehr beruht, als auf den kirchlichen Begriffen der Liebe und Gnade, wirklicher consequenter Ernst gemacht werden soll, so gestehe ich, nicht einzusehen, wie mit dem Wegfallen des ewigen Beschließens, das der Religionsphilosophie zugegeben und nur der historischen reformirten Dogmatik als eine Vorstellung a parte ante nachgesehen wird, doch die von der präsenten Actuosität unterschiedene Endverwirklichung, resp. Verbesserung a parte post desjenigen beibehalten werden kann, was ja in jedem Moment des Weltorganismus das Gottgewirkt-Vollkommene, vom absoluten Standpuncte Nothwendige ist. Der Dualismus braucht nicht erst aufgehoben zu werden, er ist es ja schon. Wenigstens müßte auch hier in gleicher Weise der Religionsphilosophie nachgesehen werden, jene Vorstellung, welche die Aufhebung erst in die Zukunft setzt, als eine inadäquate fallen zu lassen gegen den die Aufhebung aller Gegensätze schon in sich schließenden Begriff.

---

# Gedanken und Bemerkungen.

---

## 1.

# Der Bußkampf Jakob's.

Von

F. W. C. Umbreit.

Das bedeutendste Ereigniß, das im Leben Jakob's hervortritt, ist der Kampf, den er mit Gott zu bestehen, und der die Aenderung seines Namens in Israel zur Folge hat. Es ist in der That ein gewaltiges Wort, ja ein ungeheures, ein Wort, das Mark und Bein erschüttern kann, daß der Allmächtige mit dem schwachen Menschen selbst zu einem Kampfe sich herablasse; denn es heißt vor Allem nicht, daß Jakob mit Gott gerungen, sondern daß Der, welcher „die Berge versetzt, daß sie's nicht merken," zuerst den Streit mit dem Sohne Isak's begonnen und ihn mit seiner Hand gefaßt habe. Lesen wir nun sogar, daß der Angreifende nichts über den Angegriffenen vermocht habe, und daß dieser nur mit einer Verrenkung der Hüfte davon gekommen, so wächst unser Erstaunen, und wir wissen zuerst nicht, was wir zu einer solchen Geschichte sagen sollen. Legen wir sie daher unsern Lesern zunächst zu ihrer Erinnerung in einfacher Uebersetzung vor:

Gen. 32, 24 — 31.

V. 24. Jakob allein blieb übrig; und es rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgehen der Morgenröthe.

V. 25. Und er sah, daß er nichts über ihn vermochte, und er berührte seine Hüftpfanne, und es verrenkte sich die Hüftpfanne Jakob's durch sein Ringen mit ihm.

V. 26. Und er sprach: laß mich; denn die Morgenröthe ist aufgegangen. Und er sprach: ich lasse dich nicht sondern nur, wenn du mich segnest.

V. 27. Und er sprach zu ihm: was ist dein Name? — Und er sprach: Jakob.

V. 28. Und er sprach: nicht Jakob soll ferner dein Name heißen, sondern Israel; denn du hast gekämpft mit Gott und mit Menschen, und hast's vermocht!

V. 29. Und es fragte Jakob und sprach: verkünde mir doch deinen Namen! Und er sprach: warum fragst du denn nach meinem Namen? — Und er segnete ihn daselbst.

V. 30. Und es nannte Jakob den Namen des Ortes Pheniel: denn ich habe gesehen Gott von Angesicht zu Angesicht, und meine Seele ist davon gekommen.

V. 31. Und es ging ihm die Sonne auf, als er vorüberging vor Phenuel; aber er hinkte an seiner Hüfte.

Wir blicken auf ein dunkles Nachtstück der einzigsten Beschaffenheit, aber die Morgenröthe geht lieblich über ihm auf, und die Sonne leuchtet uns zuletzt hell und freundlich ins Angesicht.

Versuchen wir zum Verständniß des Stücks die buchstäbliche Erklärung zu vollziehen, so bleibt es über ihm Nacht und wir sehen keine Morgenröthe, geschweige die aufgehende Sonne. Das Licht des Denkens geht uns völlig aus. Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, nimmt die Gestalt eines Mannes an, faßt Jakob, als er allein ist

in der Nacht, und ringt mit ihm; aber der Allmächtige kann den schwachen Menschen nicht bezwingen, er muß es selbst eingestehen und sich damit begnügen, ihm an der Hüfte eine Verrenkung beizubringen. Zwar wird Gott von Jakob nicht überwunden, aber Jakob auch von Gott nicht; denn er wird von ihm nicht zu Boden geworfen, im Gegentheil, er hält seinen Gegner so fest, daß sich dieser seiner nicht erwehren kann und zu ihm sagen muß: „laß mich gehen!" — Jakob war zwar, wie die Sage ihn schildert, ein starker Mann: er wälzt den großen Stein, womit die Knechte Laban's bei Haran den Heerdenbrunnen bedeckten, mit eigener Hand allein von seiner Oeffnung hinweg: aber mit Gott zu ringen ist doch noch eine andere Sache, als einen schweren Stein aufzuheben. Wollte man zur Milderung des Anstoßes auch sagen, der als Mann mit Jakob Ringende wäre nicht Gott selbst, sondern nur ein Engel gewesen, den der Allmächtige statt seiner gesendet, so würde viel eben nicht dabei gewonnen, und es wäre ein sehr schwacher Engel gewesen; überdieß ist diese Auskunft nicht einmal zulässig, da nach V. 28. und 30. bestimmt an Gott selbst gedacht werden soll. Wir mögen dem frommen Gefühle die buchstäbliche Auffassung, wenn sie bei unserer Erzählung ihm Bedürfniß ist, nicht gerne bestreiten, geben ihm aber zu bedenken, welchen religiösen Gewinn man davon trage, da es dann doch nur auf eine Verherrlichung der körperlichen Stärke Jakob's hinausliefe, und was geht wohl wenigstens den Christen ein solcher Gott-Held der jüdischen Geschichte an? — Die letzte Verweisung an die Demuth der Anerkennung des einmal Geschehenen kann nicht genügen; vor diesem Machtspruche steht alle wissenschaftliche Forschung still, und wir langen bei dem unfruchtbaren Trivialsatze der Verlegenheit an, daß bei Gott kein Ding unmöglich sey, und er auch wohl als leiblicher Mann mit Jakob gerungen haben könne. Die Aeußerung, eine so kindliche Herablassung Gottes habe einen gar erbaulich-schönen Sinn, kann mir

wenigstens auch nichts helfen, und ich sage in diesem Falle wie in einem anderen mit Nitzsch: „es ist eine wahre Geschichte, aber keine wirkliche," wenigstens keine buchstäblich-wirkliche; denn ich bin weit entfernt, ein historisches Factum, als der Erzählung zum Grunde liegend, in Abrede zu stellen.

Der natürlichen Erklärung unserer Erzählung bieten sich mannichfaltige Verlockungen dar, die aber meistens auf Ungereimtheiten hinauslaufen. Man könnte zuerst wieder die ziemlich abgenutzte Jakobsleiter des Traumes herbeiholen, um auf ihren Sprossen zum klaren Himmel des Verständnisses der dunklen Geschichte hinaufzusteigen. Die ganze Scene ist ja in die Nacht versetzt; wie nahe liegt die Annahme eines Traumes, und im Traume nur hat Jakob mit Gott gerungen! — Aber Jakob hat ja nach dem Erwachen Hüftweh und hinkt am Morgen? — Desto besser. Er konnte sich ja des Nachts unter freiem Himmel erkältet haben; ein Rheumatismus fuhr ihm in die Hüfte, und gerade dieser Schmerz mochte, wie es oft zu geschehen pflegt, den Traum veranlassen; je heftiger jener, desto natürlicher gestaltete sich dieser zu einem Ringen mit Gott selber — doch wir überlassen die vervollständigende Ausmalung des weiteren Vorganges denen, die Freude haben an solchen abgeschmackten Traumgebilden der Exegese; der hinkende Jakob einer solchen verrenkten Hermeneutik ist gegenwärtig auch wohl selten mehr zu sehen. Das „von Angesicht zu Angesicht hab' ich Gott gesehen" spricht zu deutlich gegen die Voraussetzung daß der Referent habe einen Traum erzählen wollen, und die Veränderung des Namens Jakob in Israel ließe sich dann gar nicht verstehen. — Lassen wir also den Traum fahren, und empfehlen den natürlichen Wundererklärern, wo etwa noch welche sich verborgen halten sollten, den Vorschlag, die ganze Sache aus einer groben Täuschung Jakob's im wachenden Zustande sich zu enträthseln. Ein Räuber war der Mann, der den einsamen Jakob bei nächtlicher

Weile packte; darum wollte er ihm auch seinen Namen nicht sagen und mit dem Aufgang der Morgenröthe die Flucht ergreifen. Aber der Angreifende fand an dem Angegriffenen einen unerwartet tüchtigen Gegner; er vermochte ihm nur eine Verrenkung der Hüfte beizubringen, und war froh, aus dem frommen Wahne Jakob's, er habe mit Gott selbst zu ringen, den Vortheil zu ziehen, sich mit einem göttlichen Segenswunsche davon zu machen. Freilich bleibt es auch bei dieser exegetischen Auskunft auffallend genug, daß der Räuber unbewaffnet gewesen. Doch das Auffallende darf uns eben bei dieser Art von Auslegung nicht auffallen. Die buchstäbliche Erklärung, die um jeden Preis ein materielles Wunder retten will, verirrt sich ins Wunderliche, die natürliche Erklärung ins Unnatürliche.

So werden wir denn zur mythischen Erklärung hingetrieben, die namentlich de Wette, von seinem älteren Freunde Griesbach ermuntert, nun schon vor vierzig Jahren durch seine „Kritik der israelitischen Geschichte" in die wissenschaftliche Exegese eingeführt, und er ist ihr bis jetzt auch treu geblieben. Der heidnische Klang des Wortes „Mythus" erschreckte zwar die frommen Ausleger der heiligen Schrift, und sie wollten wenigstens „Sage" dafür gesetzt haben; aber die „Sage" bleibt doch dieselbe „Sache," nur unbestimmter. Wir dürfen gegenwärtig mit Vielen, die wahrlich nicht unfromm sind, — der Name de Wette gibt uns Zeugniß dafür — den entschiedenen Ausspruch thun: die Sage hat neben der Geschichte ihr Recht und ihren Raum im alten Testament, und Keiner hat in neuester Zeit die feine Grenze zwischen beiden Gebieten einsichtiger und umsichtiger bestimmt und abgemessen, als Ewald in seiner trefflichen Geschichte des Volkes Israel. Aber die Sage webt und schwebt im Reiche der Poesie, und man hat in dieser Beziehung nicht ohne Grund von einer „absichtslos dichtenden" Sage geredet. Diese naive Bildnerin poetischer Geschichte reicht indessen nicht hin, uns manche Erzählungen

schon in der Genesis in ihrem Entstehen verständlich zu machen. Oefters hat sich der reine und bestimmte Gedanke der bloßen Poesie dergestalt bemächtigt und von ihr Besitz genommen, daß von dem „Absichtslosen" wenig mehr zu erkennen, sondern die scharf ausgeprägten Züge der „absichtlich" gestaltenden Reflexion deutlich hervortreten. In diesem Falle muß es der wissenschaftlichen Sprache erlaubt seyn, heidnisch-vergleichungsweise „Mythus" für „Sage" auch auf biblischem Grund und Boden zu gebrauchen; und was sträuben wir uns denn, wie wir eine mythologische Götterlehre anzunehmen gezwungen sind, uns auch eine mythologische Gotteslehre gefallen zu lassen? — Da, wo der persönlich-heilige Gott, der nach Moses von keinem Menschenauge sinnlich gesehen werden kann und nach dem 139. Psalm ein allgegenwärtiger Geist ist, in die Leiblichkeit der Menschengestalt herabsteigt, in ihr wandelnd und handelnd, beginnt die Mythologie des alten Testaments. Oder hat Gott wirklich und leibhaft unter der Terebinthe von Mamre mit Abraham gespeist und seinen Gastfreund auf dem Wege nach Sodom begleitet? — Wer sich zu diesem Glauben bekennt, für den sind diese Zeilen nicht geschrieben, und es findet auch hier das Wort, dessen Wahrheit, je älter man wird, man desto mehr begreift, seine Anwendung, „daß man sich eigentlich doch nur mit Gleichgesinnten verständigen könne." Und so hat man zur weiteren Verständigung auf unserem Gebiet einen historischen und philosophischen Mythus mit einem gewissen Rechte unterschieden, obschon die Erfahrung in einzelnen Fällen uns belehrt, daß diese Trennung nicht immer rein durchzuführen ist, insofern die historische und philosophische Reflexion bisweilen ineinander fließen. Gerade bei unserer Erzählung wird sich dieses nachweisen lassen. Man begnügt sich zwar bei ihr gewöhnlich mit dem historischen oder, genauer hier, historisch-etymologischen Mythus, indem das Interesse der bildenden Sage an den Namen Israel und Phenuel hafte und der Grund ihrer Ent-

stehung geschichtlich nachgewiesen werden solle. Aber es erscheint dann die historisch-dichtende Mythe doch gar zu willkürlich und sonderbar, und man begreift durchaus nicht, wodurch und wie sie sich zu der gegenwärtigen Fassung habe gestalten können. Wir sind genöthigt, wenn wir einen Anknüpfungspunct in der vorausgehenden Geschichte Jakob's für unsere Erzählung suchen, — und wir dürfen sie doch nicht aus dem Zusammenhange herausreißen — tiefer nach einem Sinne derselben zu forschen. Ja, ist irgend eine Erzählung in der ganzen Genesis, die belehrend zeigen kann, wie der freie Gedanke sich der sagenhaften Ueberlieferung bemächtigt, und ihr durch die symbolisirende Form der Einkleidung ein Gepräge aufdrückt, das dem sogenannten historischen Mythus noch eine besondere, diesem freilich entsprechende philosophische Bedeutung gibt, so ist es die unsrige. Suchen wir nun diese höhere Bedeutung zu ergründen.

Die fortschreitende Geschichte Jakob's hat uns bis zu dem entscheidenden Wendepunct geführt, wo er, dem Eigennutze Laban's entkommen, dessen Verschlagenheit er durch feinere List überwunden, als bereicherter Heerdenbesitzer der gewünschten Aussöhnung mit seinem beleidigten Bruder Esau entgegenzieht. Nachdem er seine Weiber, Mägde und Kinder mit Allem, was er sich als Besitz erworben, über den Fluß Jabbok hatte übersetzen lassen, blieb er diesseits der Furth zurück, ganz allein, und wir ahnen im Voraus, daß sich etwas Außerordentliches mit ihm ereignen werde. Es war Nacht geworden, und Jakob blieb ganz allein. Warum trennte er sich von den Seinen, und was war der Grund seiner gesuchten Einsamkeit? — Die Erzählung schweigt darüber. Er wollte mit sich allein seyn, gewiß nicht, um, von den Anstrengungen des Tages ermüdet, ruhiger schlafen zu können, sondern um ungestört seinen Betrachtungen nachzuhängen. Sein Gemüth befand sich in ungewöhnlicher Aufregung. Der erste Act seines Lebens war geschlossen, mit dem Abschiede, den er von Laban genommen. Aber dieses

erste Leben Jakob's knüpfte sich recht eigentlich an die schlimme Bedeutung seines Namens, der da heißt „er wird von hinten kommen," der Hinterhaltige, und wir sollen gewiß diese in der Geschichte unseres Erzvaters abgespiegelte Bewährung jener Bedeutung des Namens nicht verdecken wollen, da es der Erzähler selbst nicht gethan, wenn er schon durch den auffallenden, durch das Ohr in das Innerste dringenden, sehr berechneten Gleichklang der Rede das Urtheil vernehmlich genug ausspricht: וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן (Kap. 31, 20.), d. i. „es stahl Jakob das Herz Laban's;" und hat nicht Jeremia, der große Prophet der Wahrheit, seinen Stammvater in rücksichtsloser Offenheit nach dieser Schattenseite seines Lebens hingestellt, wie er wirklich war, indem er sagt (Kap. 9, 3.): „Einer vor dem Andern hütet euch, und auf keinen Bruder vertrauet; denn jeder Bruder ist ein hinterhaltiger Jakob (עָקוֹב יַעֲקֹב)." Und dieser hinterhaltige Jakob, der auch in seinem kommenden Geschlechte zum Abscheu der Propheten der Lauterkeit und Aufrichtigkeit fortlebte und die üble Bedeutung seines Namens in der großen Masse des Volkes immer offenbarte, ging jetzt dem entscheidenden Augenblicke entgegen, wo er vor die Augen des Bruders treten sollte, dem er durch seine Hinterlist das Recht der Erstgeburt und den väterlichen Segen entwendet hatte. Für diese ergreifende Begegnung des folgenden Tages wollte er sich sammeln; darum blieb er allein in der stillen Nacht. Aber er war doch nicht ganz allein; es war Einer bei ihm, der ihm erschienen war als der lebendige Gott, der ihm die Verheißung der freien Gnade, die er schon Isak und Abraham gegeben, wiederholt, und der sich ihm auf allen seinen Wegen bis jetzt als den Gott der Treue bewiesen hatte. Dieser wahrhaft lebendige Gott redete jetzt durch sein Gewissen, jene Stimme, die so alt ist, wie der Ruf im Paradiese: „Adam, wo bist du?" gewaltig und vernehmlich. Jakob konnte sich zwar das Zeugniß geben, daß er dem Gotte der Väter im unbedingten Glauben ergeben sey und

seinem Schutze vertraue, aber wie die Machtvollkommenheit des ewigen Schöpfers Himmels und der Erde, die sich dem Abraham offenbart hatte, ihm selbst eine gewisse geworden, so sollte er nun auch zu der Erkenntniß gelangen, daß dieser Schutzgott seines Hauses ein reines Wesen der Wahrheit sey, das kein Wohlgefallen habe an Lüge und Trug. Und eben diesen Durchbruch von der Lüge zur Wahrheit im inneren und äußeren Leben Jakob's durch den größten Kampf, den es geben kann, will unsere Geschichte lehren; es ist der Kampf Gottes mit dem widerstrebenden alten Menschen, ein Kampf, der jeder ungewöhnlichen Natur, die zu Hohem bestimmt ist und diese Bestimmung in sich erkannt hat, nicht erspart werden kann. Indem Jakob sich erinnerte, wie er aus Furcht vor dem hintergangenen Esau zu dem eigennützigen Laban gekommen und dort gelitten und gestritten, mußte er sich zwar als ein triumphirender Sieger erscheinen, aber sein ganzes nun zurückgelegtes Leben war doch vom Anfang bis zum Ende ein Gewebe der List gewesen; er hatte mit Menschen gestritten, und es vermocht, nun sollte er aber auch mit Gott selber streiten. Und siehe da! auch diesen Kampf hat er bestanden, und hat's vermocht. Aber es war ein langer, furchtbarer Kampf in der dunklen Nacht bis zum Aufgang der Morgenröthe; es war der Bußkampf Jakob's zu seiner Wiedergeburt in seiner stärksten Heftigkeit, aus dem ein neuer Mensch mit einem neuen Namen hervorgehen sollte. Je kräftiger wir uns Jakob nach seiner physischen Beschaffenheit vorstellen müssen, da er mit Leichtigkeit einen schweren Stein vom Brunnen wälzt, desto angreifender war auch für seinen leiblichen Menschen dieser Gotteskampf in seinem Geiste; denn ein Geisteskampf war es immer, aber ein den physischen Organismus nothwendig erschütternder. Gott wirkte durch das ihm besonders geheiligte geistige Organ des Gewissens auf seinen Körper, und das ist Wahrheit und Wirklichkeit, aber nicht, daß er mit ihm als ein leibhafter Mann gerungen. Ab-

was soll es bedeuten, daß der mit dem Menschen ringende Gott nichts über ihn vermocht habe? — Jakob unterlag deßhalb nicht in diesem Kampfe, weil er, noch so hart von Gott bedrängt, daß ihm die Hüfte verrenkt wird, dennoch in der festesten Treue ihn gefaßt hält und nach dem Segen verlangt. In diesem unabweisbaren Verlangen nach dem Segen liegt Jakob's Sieg über Gott, und der Segen ist seine Krone, die er davon trägt. Jakob fühlt diese Segnung in seinem Innersten; ihre Frucht ist das beseligende Bewußtseyn, daß er in dem Streite mit Gott ein neues Leben gewonnen, das mit einem neuen Namen geschmückt wird; er heißt nun Israel, d. i. Gottesstreiter, und wenn er auch später noch Jakob genannt wird, so haftet doch an diesem Namen in seinem zweiten Leben nicht mehr die Bedeutung des ersten. Seine List wird zur gotterleuchteten Klugheit. Mit vollem Rechte konnte er an diesem Scheidewege seines Doppellebens seiner Dankbarkeit ein Denkmal stiften, indem er diesen Ort „Gottesangesicht" nannte; denn er hatte innerlich wirklich Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht, den Gott, der den Sünder faßt und mit ihm ringt, aber ihn zu einem neuen Leben segnend weiht, wenn der Mensch aushält im Kampfe mit nach Gnade verlangender Liebe und vertrauensvoller Treue. — Jakob hinkte zwar, als er des Morgens vor Phenuel vorüberging, und ward so schmerzlich daran erinnert, welche Hand des Nachts, und warum sie ihn geschlagen; aber wie herrlich leuchtete ihm die aufgehende Sonne zu einem neuen Leben der Wahrheit ins Auge!

---

## 2.

# Ein Wort zu Ehren Schleiermacher's.

Vom
Superintendenten und Domprediger D. Rienäcker
zu Halle.

---

Das bekannte Wort, daß Jemand, um recht gelobt zu werden, sterben müsse, hat sich an Schleiermacher nicht sonderlich bewährt. Denn eben nach seinem Tode sind die heftigsten Angriffe gegen ihn laut geworden, Angriffe, mit denen man gegen den lebenden, zwar wohl nicht aus Achtung, aber doch aus Furcht zurückgehalten. Denn er würde sich, wenn er es anders der Mühe werth gefunden, schon zu wehren gewußt haben. Während von manchen Seiten her undankbarerweise vergessen wird, daß Schleiermacher den eigenthümlichen Inhalt des Christenthums in einer Zeit, da er den Meisten oder doch sehr Vielen abhanden gekommen, wieder ans Licht gezogen und den Werth und die Bedeutung der eigenthümlich christlichen Lehren, die man bereits der Vergessenheit glaubte übergeben zu haben, hervorgehoben; während so Manche ganz unerwogen lassen, daß ein so reicher Geist, was hier oder dort noch lückenhaft und unbefriedigend erscheint in seinem theologischen System, am Ende doch selbst würde gebessert, daß er, wie der Verfasser der Geschichte des deutschen Protestantismus sich ausdrückt, in der Weise, wie er es mit so vielen Dogmen gethan, auch noch die, mit welchen es bis dahin nicht geschehen, würde flüssig gemacht haben, ist man sogar so weit gegangen, ihn mit den sogenannten Lichtfreunden zusammenzustellen a).

---

a) Vergleiche: Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse, S. 120.

Diese Ehre würde er sich, verweilte er noch unter uns, höchlich verbitten, und wie schon Müller in der bereits angeführten Schrift diese Zusammenstellung kurz und bündig zurückgewiesen, so werden es Alle thun, die des Mannes Schriften kennen. Aber, werden vielleicht einige der Lichtfreunde sagen, Schleiermacher war ja doch ein Rationalist und consequenterweise mußte er sich den Unsrigen anreihen. — Hiebei drängt sich zunächst die Frage auf: Glaubt man denn, daß aller Rationalismus sein rechtes Ziel und seinen Ausgang finde in einer solchen Lichtfreundschaft, wie wir sie bei dem abgesetzten Prediger Wislicenus oder bei der marburger freien Gemeine antreffen? Ich denke doch, daß eine nicht geringe Anzahl rationalistischer Theologen sich gegen Anerkennung dieser Meinung sträuben und zu dem antikirchlichen und antichristlichen Thun und Treiben der Genannten bedenklich den Kopf schütteln würde. Was nun aber den Rationalismus Schleiermacher's betrifft, so möchten wohl die, welche für Häupter der rationalistischen Schule gelten, ihn schwerlich als einen der Ihrigen anerkennen. Ja, während er vielleicht in den Augen Bretschneider's noch einige Gnade findet, mag Wegscheider und noch mehr Röhr nichts mit ihm zu schaffen haben. Er selbst hat es bekanntlich geradezu abgelehnt, wenn man ihn der rationalistischen Schule beizählen wollte. In seinem Sendschreiben an die DD. von Cölln und Schulz vom Jahre 1831 (s. sämmtliche Werke, erste Abtheilung, zur Theologie, fünfter Band, Seite 676.) sagt er:

„Sie haben auch meine Darstellung der Glaubenslehre den rationalistischen beigezählt; ich glaube, mit Unrecht, selbst in dem Sinne, den Sie Seite 13. festsetzen, als ob ich nämlich für den Glaubensinhalt der heiligen Schrift eine weitere Begründung in dem religiösen Erkenntnißvermögen aufsuchte. Denn ich bin mir bewußt, den Glaubensinhalt des Christenthums nur auf die Grundthatsache desselben und auf die innere Erfahrung von dieser Thatsache zurückgeführt zu haben. Ich habe eine solche Begründung, wie Sie meinen, nirgend, auch nicht

einmal bei denjenigen Lehren, welche den ersten Theil meiner Darstellung bilden, versucht, ja selbst für den Ausdruck „religiöses Erkenntnißvermögen" weiß ich keinen rechten Platz in meiner Auffassung. Ich berühre dieß nicht um Ihretwegen, sondern nur um meine Unbefangenheit in Sachen jenes Wunsches — daß nämlich die Rationalisten aus der evangelischen Kirche ausscheiden möchten — zu documentiren; denn ich bin überzeugt, so viel auch an meinem Glauben ausgesetzt ist von jener Seite her, so bin ich doch bis jetzt nicht geradezu mitgemeint unter denen, von welchen man wünscht, daß sie ausscheiden möchten." — Ja er ist in dieser Hinsicht seiner Sache so gewiß, daß er in seinem Sendschreiben an Ammon (vergleiche S. 336. des angeführten Werkes) sagt: „Ich bin mir bewußt, hier — in Abweisung harter und unglimpflicher Urtheile über die Rationalisten — nicht meine Sache zu führen, und wiewohl ich weiß, daß die Urtheile über meine theologische Denkungsart sehr getheilt sind, was auf mancherlei Mißverständnissen beruht, so bin ich mir doch bewußt, zu denen nicht zu gehören, denen, was Herr Harms den neuen Glauben nennt, vorzuwerfen ist." Nur deßhalb haben sonst einsichtsvolle Männer Schleiermacher für einen Rationalisten erklären können, weil er, indem er einerseits die Lehren des Christenthums für übervernünftig erklärt, andererseits doch ausdrücklich erinnert, daß die Sätze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, denselben Gesetzen der Begriffsbildung unterworfen sind, wie alles Gesprochene.

Wie Schleiermacher in der Dogmatik zwar oft darauf zurückkömmt, daß ein Andemonstriren des christlichen Glaubens nicht thunlich sey, aber doch der Vernunft ihr Recht widerfahren läßt und sie als die Kraft erkennt, der alle anderen Geisteskräfte dienen und dadurch zu ihrer höhern Würde gelangen, so erklärt er auch in seiner Ethik die Vernunft (den νοῦς) als das Centrum im Menschen, zu welchem

alles Andere sich als Peripherie verhalte. Was er aber von dem Verhältnisse des πνεῦμα ἅγιον zu diesem νοῦς oder κοινὸς λόγος sagt, weist deutlich darauf hin, daß die Gesinnung des Christen nicht etwa bloß eine rationalistische — dieß Wort auch im besten Sinne genommen — dürfe genannt werden. Sonach, obwohl es ihm unangenehme Empfindungen erweckte, wenn er das Schnarrwerk von Ra-, Supra- und Irrationalismus vernehmen mußte, würde er es sich doch am Ende müssen gefallen lassen, ein rationaler Supranaturalist genannt zu werden. — Allerdings führt er das Wort für die Rationalisten insofern, als er sich wider die von Einigen in Vorschlag gebrachte Ausschließung derselben aus der Kirche erklärt. Er nimmt weitere Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft an und ist der Ansicht, daß auf dem Gebiete derselben Kirche mancherlei Betrachtungsweisen stattfinden können, die, wenn sie auch auseinander zu gehen scheinen, doch noch immer den Charakter des Evangelisch-Christlichen an sich tragen, ja mit Rücksicht auf die Schicksale der Kirche, in welcher Manches, was anfangs und früher als häretisch galt, doch später als gesunde Lehre angenommen wurde, warnt er, daß man in Hinsicht der Häresien nicht vorschnell verfahren möge, da Manches, was in das Gebiet des Häretischen, dessen Grenzen oder vielmehr Anfangspuncte er angegeben, zu fallen scheine, doch am Ende demselben nur nahe stehe, aber nicht angehöre, und von der Art sey, daß von dem christlichen Momente aus, welches noch darin liege, die Rückkehr zu der richtigern Ansicht leicht möglich sey. Obwohl ich nun wünschen möchte, daß in dem oben angeführten Schreiben Schleiermacher's an die DD. von Cölln und Schulz mehr das Recht hervorgehoben wäre, welches die Rationalisten haben, in der Kirche zu bleiben, als der Umstand, daß sie sich, wenn es ihnen vorgeschlagen würde, weigern würden, aus derselben herauszugehen; obwohl ich wünschte, daß mehr noch das Ungerechte und Unchristliche in diesem Vorschlage wäre ins

Licht gesetzt als die Thorheit und Unausführbarkeit desselben, so viel ist gewiß, daß Schleiermacher den Rationalismus, wie er in jener Zeit und bis dahin, nämlich bis zum Jahre 1830 hervorgetreten, keineswegs als eine Denkart betrachtete, die den Charakter des Evangelisch-Christlichen ganz verleugne. Ausdrücklich spricht er es aus (siehe Seite 336. des vorhin gedachten Werkes), daß es redliche Rationalisten gebe, denen man Unrecht thun würde, wenn man behauptete, es sey nur ein leeres Compliment, wenn sie zu Christo Herr Herr sagen. Dagegen erklärt er aber auch (S. 693. des gedachten Werkes), daß seiner Meinung nach die Verbreitung mancher Formen des Rationalismus an und für sich nicht sehr segensreich seyn könne für unsere Kirche, ja er deutet darauf hin, daß es rationalistische Schulen gebe, wo fast nichts getrieben werde, als Polemik gegen diejenigen symbolischen Vorstellungen, die man für irrig und nachtheilig halte, und daß durch solche Polemik der Keim des christlichen Glaubens auch in der Gestalt, die jene rationalistischen Lehrer selbst anerkennen, nicht entwickelt werde, daß dabei die Jugend ihr eigenes Innere nicht verstehen lerne und nicht fähig werde, einen einzigen religiösen Gedanken aufzufassen, geschweige selbst zu entwickeln und zu gestalten. Doch liege dieß, setzt er hinzu, nicht an der Denkungsart an sich, sondern nur an falscher Methode und Mängeln der Persönlichkeit, und ein solcher Rationalist wie Friedrich Heinrich Jacobi würde gewiß, wenn er Professor der Theologie hätte seyn können, nicht so trockene Seelen erzogen haben, die auf das Niedrigste verfallen, weil sie sich in einem Amte, wie das geistliche ist, langweilen, indem sie nur niederreißen gelernt haben, auch in sich selbst, und nicht aufbauen. — Wie man nun aber auch bedauern mag, daß Schleiermacher, wenigstens an dem angegebenen Orte, wo die Aufforderung nahe lag, nicht angegeben, wo der Rationalismus in den Ultrarationalismus, wie er es nennt, übergeht und wie und weßhalb der Streit zwischen Rationalismus und Suprara-

tionalismus, wenn er ihn auch nicht auszugleichen hoffte, doch für ihn nicht vorhanden sey a); obgleich man es wohl gern gesehen, wenn er gezeigt, wie und inwiefern auch bei den Rationalisten die Anerkennung dessen, was er die Grundthatsache des Christenthums nennt, möglich sey, oder wenn er, um es mit andern Worten auszudrücken, gezeigt, wie weit das Ebionitische und das Pelagianische, das, nach seiner Ansicht, der rationalistischen Denkungsart eigen ist, gehen könne, ohne daß an einen Abfall vom Christenthum zu denken ist, dessen kann man doch gewiß seyn, daß er die Richtung, welche der Rationalismus bei vielen der sogenannten Lichtfreunde genommen, geradezu verwerflich würde gefunden, daß er darin etwas Widerchristliches würde gesehen haben, nicht etwa eine heilbare Häresis, sondern geradezu einen Abfall vom Christenthum, wie ja dieser offenbar bei einigen der sogenannten freien Gemeinen geradezu hervorgetreten ist, so daß es, um nichts Schlimmeres zu sagen, als eine Abgeschmacktheit erscheint, wenn der abgesetzte Prediger Wislicenus von einer Reform der Kirche redet, während er doch geradezu die Zerstörung derselben im Auge hat b). Schleiermacher würde, so freisinnig er war, den Lichtfreunden gewiß nicht das Wort geredet haben,

a) Es ist dieß geschehen in seiner Glaubenslehre, aber auch an vielen Stellen der christlichen Ethik.

b) Wer in der evangelischen Kirche von Reform reden will, muß nothwendig auf der Basis der Schrift stehen, und alles reformirende Bestreben kann sich nur an die gründlichere Auslegung derselben anschließen und auf besseres Verständniß derselben hinausgehen. Wer das Ansehen der Schrift selbst verwirft, der sollte wenigstens von Reform der evangelischen Kirche nicht sprechen. — Diejenigen aber, welche gern Reformatoren seyn wollen, würden doch wohl thun, wenn sie die Erinnerung Schleiermacher's zu Herzen nähmen, daß Jeder, der sich zum Reformator aufwirft, sich selbst gewissenhaft zu prüfen habe, ob er auch über dem Durchschnitt stehe der wissenschaftlichen, namentlich der theologischen Bildung seiner Zeit.

unstreitig eben deßhalb nicht, weil sie hochmüthigerweise den Mund gar voll nehmen und gewaltigen Lärm machen, es aber seine von ihm öffentlich ausgesprochene und durch die That bewiesene Maxime war, es nicht mit den Uebermüthigen zu halten, sondern die Seite des Schiffes, die etwa zu schwanken schien, zu stützen. In dem ganzen Thun und Treiben der protestantischen Freunde hätte ihm nothwendig Vieles mißfallen. In seinem Aufsatze: über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher, im Reformationsalmanach für das Jahr 1819 (vergleiche die vorhin angeführten Werke, S. 438.) spricht er sich mißbilligend darüber aus, daß durch die Art, wie in volksmäßigem Tone und offenbar absichtlich vor einem recht großen Publicum seit längerer Zeit über theologische Gegenstände geschrieben werde, die Gemeinen in ein theologisches Raisonniren hinein gekommen wären, was in der That auch den Gebildeten unter ihnen nicht frommen könne. Unstreitig hatte Schleiermacher bei dieser Aeußerung eine Schriftstellerei im Auge, wie sie von Seiten derer betrieben wurde, die sich ihrer Rechtgläubigkeit, ihrer besondern Frömmigkeit und Kirchlichkeit rühmten und sich in Anklagen gefielen gegen Neologie und Unglauben. Würde er aber nicht aus denselben Gründen und in derselben Weise das Verfahren der protestantischen Freunde gestraft haben, die auf Bahnhöfen und in Ressourcen theologische Materien vor Tausenden verhandelten, die, bei dem Mangel an Bildung, der doch bei den Meisten vorausgesetzt werden muß, dadurch nur in einen Zustand der Verworrenheit versetzt und bei denen leerer Dünkel und eitler Vorwitz hervorgerufen wurden. Schleiermacher würde gewiß die in Köthen dargebotene theologische Weisheit keineswegs beifällig begrüßt, sie aber gänzlich verurtheilt haben, als sie auf die roheste Weise sich wider das Christenthum aussprach und an die Lehren des weiland Zopfpredigers Schulze oder auch des Candidaten Schulz und

seiner Domnauer, deren Hamann gedenkt a), erinnerte. Daß ihm aber die Willkür und das Ungestüm, womit Einzelne unter den Lichtfreunden über kirchliche Ordnungen und liturgische Formen sich hinaussetzen und darin den Ruhm der Aufklärung suchen, höchlich würde zuwider gewesen seyn, ja daß er über dergleichen elende Renommisterei, womit Manche vorwitzigen und sich klug dünkenden Laien in eben so verächtlicher Weise zu schmeicheln suchen, als Andere mit frömmelnden Redensarten die Gunst gewisser, besonders vornehmer Classen zu gewinnen trachten, den Stab würde gebrochen haben, darüber kann für den, der des Mannes Schriften und seine theologische Denkart auch nur einigermaßen kennt, kein Zweifel stattfinden. Liturgische Formen und kirchliche Ordnungen waren in seinen Augen etwas, was der einzelne Geistliche respectiren muß und worüber er sich nicht eigenmächtig hinaussetzen darf. Darauf weiset hin, was er in seinem Sendschreiben an Ammon (vom Jahre 1818) an Harms tadelt, nämlich den Katechismus mit neuen zehn Geboten und die Predigten ohne Bibeltext. Den ersten, sagt er, würde ich nicht gebrauchen; die letzteren würde ich als geistlicher Oberer nicht dulden b). In seinem Glück-

a) Vergl. Hamann's Schriften, 7. B. S. 274 ff. und 289. „Eine Anzahl Religionsspötter, an deren Spitze ein gewisser Candidat Scholz aus Domnau stand, — Hamann nennt sie daher die Domnauer — erklärten, indem sie für Kantianer gelten wollten, daß das ganze Christenthum nichts sey als Pfaffengeschwätz und daß mit demselben keine Sittenlehre, noch gesunde Vernunft, noch öffentliche Glückseligkeit bestehen könne." —

b) Man vergleiche, was Julius Müller in der Vorrede zu den Predigten, die er unter dem Titel: „Zeugniß von Christo und von dem Wege zu ihm für die Suchenden," Breslau 1846 herausgegeben, über solche Predigten gesagt hat. Je mehr — dieß wird dort trefflich auseinandergesetzt — anerkannt werden muß, daß das Amt und die Wirksamkeit des evangelischen Predigers, aber auch das Bestehen der evangelischen Gemeine als einer

wünschungsschreiben „an die hochwürdigen Mitglieder der von Sr. Majestät dem Könige von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission" (vom Jahre 1814. Werke S. 173.) empfiehlt er eine reiche und lebendige Production auf liturgischem Gebiete und läßt sich dann den Einwurf machen, ob er denn gegen alle feststehenden liturgischen Formulare angehe und ob er wolle, daß in schlechten und eigenmächtigen Producten dieser Art der Lehrbegriff solle verkrüppelt und die Erbauung verwässert werden. Darauf ertheilt er folgende Antwort: „Daß es feststehende liturgische Formen geben muß, ist schon deßhalb nothwendig, weil sonst die Gemeine — denn die Einzelnen reden noch oder sollen noch reden bei der Beichte — mit Ausnahme des Gesanges schweigen müßte beim Gottesdienste, was wohl Niemand loben und wünschen kann. Denn wenn sie auch nur noch hier oder da Ja zu sagen hat oder Amen, da muß sie doch vorher wissen, wozu sie es sagen soll, wenn man nicht Jedem das Recht zugestehen will, Nein zu sagen oder zu schweigen, und nicht der eben functionirende Geistliche, insofern er mit seiner Persönlichkeit auftritt, kann ihr das Ja und Amen abfordern, sondern nur gerade darüber, wo es ihm die Kirche aufgetragen hat. Aber auch viel allgemeiner kann man die Sache ansehen und sagen, daß unserem Gottesdienste zwei gewissermaßen entgegengesetzte Elemente scheinen wesentlich zu seyn, das eine, wodurch er immer derselbe ist, und das andere, wodurch er jedesmal ein besonderer wird. Zu dem letzteren gehört die Predigt, das Gebet, sofern es sich an die Predigt anschließt oder sich auf die besondern Umstände der Gemeine bezieht,

---

solchen auf dem Worte Gottes ruht, um so bedenklicher müssen Predigten ohne Bibeltext erscheinen. — Schleiermacher pflegte wohl zu sagen, daß der Text doch immer das Beste sey an unsern Predigten.

und der Gesang in demselben Maße. Zu dem ersteren gehört der Gebrauch der Bibel und der allgemeinen kirchlichen Symbole. Denn wer mir zum Beispiel das Gebet des Herrn paraphrasirt und verschnörkelt oder den kirchlichen Segensspruch oder das apostolische Glaubensbekenntniß — es müßte denn seyn, daß sich einer herausnähme, über die Höllenfahrt Christi wegzugehen, weil ihm das Fundament dieses Artikels unsicher scheint — sonst für jede willkürliche Veränderung in diesen Dingen möchte ich Jeden am liebsten von der Kanzel oder vom Altar hinwegweisen und ich hoffe, daß die Meisten so empfinden, die sich auf das Wesen unseres Gottesdienstes verstehen." —

„Nun ist offenbar, daß es auch andere Gebete geben muß, die an diesem Charakter Antheil nehmen, da es ja feststehende Bedürfnisse der Gemeine gibt und unveränderliche Verhältnisse derselben zu Gott; eben daher kann es auch Gesang dieser Art geben, zumal als Einleitung des Gottesdienstes, ehe das Besondere entwickelt wird, und zum Schlusse; und bei der Austheilung der Sacramente ist natürlich wohl das Meiste von dieser Art, weil alle besondern Umstände hier sehr zurücktreten. Und dieses zusammen genommen sind ja die liturgischen Formulare und stehen also auf der Seite dessen, was immerdar dasselbe seyn muß und worin sich die Einheit der Kirche abspiegelt [a])." Diesen

a) Hiemit vergleiche man die Abhandlung des Professor D. Hupfeld „über das gute Recht der alten kirchlichen Liturgie und die dringende Nothwendigkeit ihrer Befolgung" (im evangelischen Kirchenboten, herausgegeben von J. Carl, Hülfsprediger an der Johanniskirche. 2ter Jahrgang. 7. Heft. Hanau 1840). Dieser Abhandlung und andern Aufsätzen des Verfassers von ähnlichem Inhalt ist eine größere Verbreitung zu wünschen. Diese werden sie gewiß finden, wenn der Verfasser sich, wie er dazu Hoffnung gibt, entschließt, eine eigene Sammlung derselben zu veranstalten. Die erwähnte Abhandlung, die über das Wesen unseres evangelischen Gottesdienstes und über das Verhältniß von

Grundsätzen gemäß und in völliger Einstimmigkeit mit denselben erklärt er auch in dem Sendschreiben an die DD. von Cölln und D. Schulz im Jahre 1831 (Werke 669 ff.), daß der Geistliche als Liturg nicht persönlich auftrete und daß er das nicht vertrete, was er als solcher thue, sondern die, welche die Liturgie ordnen, eine Ansicht, die er auch zu rechtfertigen sucht in der Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der augsburgischen Confession 1831 (Werke 705 ff.). —

Schleiermacher beruft sich, um den Vorwurf, daß er im Jahre 1831 ganz anders lehre als früher, ja daß er mit sich selbst in Widerspruch gekommen sey, darauf, daß er in seinen Vorlesungen über praktische Theologie in Betreff der liturgischen Formeln nie etwas Anderes gelehrt habe, als was in seinem Sendschreiben stehe. Er hätte sich auch auf die bereits 1816 und 1818 veröffentlichten Erklärungen berufen können, die ich oben angeführt, ja er hätte sagen dürfen, daß er in seinen Vorlesungen über christliche Ethik dieselben Grundsätze ausgesprochen (vergleiche: die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche u. s. w., herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843. — S. 396 ff. „Von dem liturgischen Bestandtheil des Gottesdienstes" — so heißt es hier — „ist das Persönliche ganz ausgeschlossen; alles Liturgische ist nichts als die Tradition einer bestimmten Form, nichts als reine Darstellung. In dem andern Bestandtheile des Gottesdienstes, der Predigt, tritt, obwohl auch er in das Gebiet der Darstellung gehört, die Persönlichkeit hervor").

Wenn die ehrenwerthen Männer von Cölln und David Schulz, unmuthig und verstimmt, weil sie im ersten

---

Predigt und Liturgie lehrreiche Bemerkungen enthält, weiset auch sehr gut die Einwendungen zurück, die man nicht selten gegen das Gleichmäßige und Feste der liturgischen Formen vorbringt und mit denen man die Willkür zu rechtfertigen sucht.

Augenblick einen Mann nicht mehr auf ihrer Seite zu erblicken meinten, den sie bis dahin als einen so kräftigen Vertreter protestantischer Freiheit betrachtet, es übersahen, daß die Behauptungen Schleiermacher's immer von einem besondern Falle ausgingen und eine falsche Ausrechnung zu nichte machen wollten, die nämlich, daß die Agende alle rationalistischen Theologen aus der Kirche treiben müsse; wenn sie ihn mit seinen Behauptungen von dem Boden der evangelischen Kirche hinwegsetzten und denselben eine Ausdehnung gaben, die sie nicht haben sollten; wenn sie also darin zu rasch verfuhren: so mag man auf der andern Seite zugeben, daß Schleiermacher ein solches Mißverständniß nicht genug verhütet hat und daß er, vielleicht etwas gereizt durch Insinuationen und Zumuthungen, wie sie von manchen Seiten her vernommen wurden, dieselben in einem Tone zurückwies, der die Sache etwas cavalièrement zu behandeln schien. — Um den Satz zu erhärten, daß der Geistliche die liturgischen Formen nicht zu vertreten habe, setzt Schleiermacher den Fall, daß eine Agende von Mehreren gemeinschaftlich ausgearbeitet werde, und behauptet nun mit Recht, daß dabei Einer dem Andern Concessionen machen würde; dann aber, fährt er fort, würde kein Einzelner das Ganze mehr vertreten wollen und keineswegs den vollen und genauen Ausdruck seiner Gedanken und Empfindungen darin finden. Er sagt ferner, daß der Liturg sich anzueignen suche, was er im Namen und Auftrage der Kirche vortrage, und gibt endlich gerade in Beziehung auf die preußische Agende, die er in dieser Hinsicht lobt, zu verstehen, daß liturgische Formulare nicht gerade in einer scharf zugeschnittenen dogmatischen, sondern mehr in einer bloß ascetischen Sprache abgefaßt seyn müssen. Diese Ansicht Schleiermacher's hat einen scharfsinnigen Erläuterer gefunden an Müller, der sie in dem bereits erwähnten Buche über die Generalsynode (Seite 113 ff.) auf eine überzeugende

Weise vertheidigt und in seiner Auseinandersetzung zu dem Resultate gelangt, daß in der evangelischen Kirche die Übereinstimmung des Geistlichen mit dem substantiellen Glaubensinhalt der Liturgie genüge. Ich wünsche von Herzen, daß diese Darstellung recht viele Leser finden und dazu beitragen möge, ängstliche Gewissen zu beruhigen, aber auch widerwärtige Agitation, die sich mit dem Scheine der Ehrlichkeit brüstet, zurückzuweisen, und freue mich, daß ein so ausgezeichneter und hochgeachteter Theologe nicht bloß überhaupt den großen Verdiensten Schleiermacher's eine gerechte Anerkennung widmet — was in den Augen der Freunde des Verstorbenen eine Menge von Schmähungen, die man sich gegen ihn erlaubt, aufwiegt und um so mehr aufwiegt, da bekanntlich Müller in vielen seiner dogmatischen Ansichten von Schleiermacher abweicht, — sondern auch in dieser besondern Beziehung einen Tadel von ihm hinwegnimmt, der, wie ich weiß, ihm um so wehe that, je aufrichtiger er die Männer achtete, von denen derselbe zuerst ausgesprochen wurde. Wie bei Schleiermacher dieser Respect vor liturgischen Formen mit seiner freisinnigen theologischen Sinnesart sich vertrug, erhellt aus dem Bisherigen, und der würde in der That nicht sonderlichen Scharfsinn verrathen, der in dem gedachten Respect einen Widerspruch finden wollte mit dem, was Schleiermacher über liturgisches Recht geschrieben. Denn das sind doch zwei ganz verschiedene Fragen, von wem die liturgischen Formen und kirchlichen Ordnungen ausgehen sollen und ob die bestehenden zu beachten seyen. Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge: auf Unvollkommenheiten in jenen Formen und Ordnungen, auf die Mängel, die bei ihrer Einführung etwa stattgefunden, in der Absicht aufmerksam machen, damit das Bessere herbeigeführt werde, und dagegen sich ganz und gar über dieselben hinaussetzen. So groß auch die Virtuosität Schleiermacher's in der Polemik war und obgleich er der Pflichten

Augenblick einen Mann nicht mehr auf ihrer Seite zu erblicken meinten, den sie bis dahin als einen so kräftigen Vertreter protestantischer Freiheit betrachtet, es übersahen, daß die Behauptungen Schleiermacher's immer von einem besondern Falle ausgingen und eine falsche Ausrechnung zu nichte machen wollten, die nämlich, daß die Agende alle rationalistischen Theologen aus der Kirche treiben müsse; wenn sie ihn mit seinen Behauptungen von dem Boden der evangelischen Kirche hinwegsetzten und denselben eine Ausdehnung gaben, die sie nicht haben sollten; wenn sie also darin zu rasch verfuhren: so mag man auf der andern Seite zugeben, daß Schleiermacher ein solches Mißverständniß nicht genug verhütet hat und daß er, vielleicht etwas gereizt durch Insinuationen und Zumuthungen, wie sie von manchen Seiten her vernommen wurden, dieselben in einem Tone zurückwies, der die Sache etwas cavalièrement zu behandeln schien. — Um den Satz zu erhärten, daß der Geistliche die liturgischen Formen nicht zu vertreten habe, setzt Schleiermacher den Fall, daß eine Agende von Mehreren gemeinschaftlich ausgearbeitet werde, und behauptet nun mit Recht, daß dabei Einer dem Andern Concessionen machen würde; dann aber, fährt er fort, würde kein Einzelner das Ganze mehr vertreten wollen und keineswegs den vollen und genauen Ausdruck seiner Gedanken und Empfindungen darin finden. Er sagt ferner, daß der Liturg sich anzueignen suche, was er im Namen und Auftrage der Kirche vortrage; und gibt endlich gerade in Beziehung auf die preußische Agende, die er in dieser Hinsicht lobt, zu verstehen, daß liturgische Formulare nicht gerade in einer scharf zugeschnittenen dogmatischen, sondern mehr in einer bloß ascetischen Sprache abgefaßt seyn müssen. Diese Ansicht Schleiermacher's hat einen scharfsinnigen Erläuterer gefunden an Müller, der sie in dem bereits erwähnten Buche über die Generalsynode (Seite 113 ff.) auf eine überzeugende

Weise vertheidigt und in seiner Auseinandersetzung zu dem Resultate gelangt, daß in der evangelischen Kirche die Uebereinstimmung des Geistlichen mit dem substantiellen Glaubensinhalt der Liturgie genüge. Ich wünsche von Herzen, daß diese Darstellung recht viele Leser finden und dazu beitragen möge, ängstliche Gewissen zu beruhigen, aber auch widerwärtige Agitation, die sich mit dem Scheine der Ehrlichkeit brüstet, zurückzuweisen, und freue mich, daß ein so angesehener und hochgeachteter Theologe nicht bloß überhaupt den großen Verdiensten Schleiermacher's eine gerechte Anerkennung widmet — was in den Augen der Freunde des Verstorbenen eine Menge von Schmähungen, die man sich gegen ihn erlaubt, aufwiegt und um so mehr aufwiegt, da bekanntlich Müller in vielen seiner dogmatischen Ansichten von Schleiermacher abweicht, — sondern auch in dieser besondern Beziehung einen Tadel von ihm hinwegnimmt, der, wie ich weiß, ihm um so wehe that, je aufrichtiger er die Männer achtete, von denen derselbe zuerst ausgesprochen wurde. Wie bei Schleiermacher dieser Respect vor liturgischen Formen mit seiner freisinnigen theologischen Sinnesart sich vertrug, erhellt aus dem Bisherigen, und der würde in der That nicht sonderlichen Scharfsinn verrathen, der in dem gedachten Respect einen Widerspruch finden wollte mit dem, was Schleiermacher über liturgisches Recht geschrieben. Denn das sind doch zwei ganz verschiedene Fragen, von wem die liturgischen Formen und kirchlichen Ordnungen ausgehen sollen und ob die bestehenden zu beachten seyen. Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge: auf Unvollkommenheiten in jenen Formen und Ordnungen, auf die Mängel, die bei ihrer Einführung etwa stattgefunden, in der Absicht aufmerksam machen, damit das Bessere herbeigeführt werde, und dagegen sich ganz und gar über dieselben hinaussetzen. So groß auch die Virtuosität Schleiermacher's in der Polemik war und obgleich er der Pflichten

seines Berufs, so wie der Gaben, die zur Erfüllung derselben ihm verliehen waren, sich bewußt war, ein Frondeur, das heißt ein Solcher, der aus Eitelkeit und Hochmuth gegen bestehende Ordnungen sich auflehnt und es darauf anlegt, denen, welche diese Ordnungen handhaben, Verdruß zu bereiten und ihnen das Leben schwer zu machen, war er gewiß nicht. Vor einigen Jahren sagte mir mein verehrter Freund, der Consistorialrath Marot — und ich bin gewiß, er sieht es nicht als Indiscretion an, wenn ich dieses sein Wort veröffentliche, — daß Schleiermacher, dieser große Theologe, dieser gefeierte Universitätslehrer, dieser ausgezeichnete Prediger und so berühmte Gelehrte, ihm, da er dessen Superintendent war, nie irgend einen Verdruß bereitet; daß er dem, was dieses zwischen beiden bestehende Verhältniß mit sich gebracht, nie irgend einen eitlen Trotz, nie irgend eine hochmüthige Laune entgegengesetzt. Wenn Schleiermacher einst befürchtete, daß es Leute geben werde, die, Feinde alles freisinnigen Theologie, aller wissenschaftlichen Untersuchung, ihrem blinden Glaubenseifer, einem dürren Buchstabendienste das Wort reden würden, so hat er leider recht prophezeit; aber nicht ohne Wehmuth muß ich sagen, daß er sich geirrt, wenn er meinte, daß, im Falle Gemeinen von der Landeskirche ausschieden und nun doch von denselben ein Glaubensbekenntniß würde gefordert werden, nicht eben zu besorgen stehe, daß ausschweifende, derb naturalistische, gegen die öffentliche Lehre der Kirche gerichtete Bekenntnisse ans Licht treten würden. Denn dergleichen hat es doch allerdings gegeben. Obwohl Schleiermacher auch jetzt in den theologischen und kirchlichen Streitigkeiten, wie sie dermalen geführt werden, die weinige Gährung erblicken würde? Würde er nicht zugeben müssen, daß an die Stelle des Indifferentismus, dessen er die letzten Jahrzehnde des vorigen Jahrhunderts mit Recht anklagt, ein eigentlicher Haß gegen Christenthum und Kirche getreten ist? Gewiß würde er, wie Hupfeld erst noch jüngst

gethan, die Freiheit, Secten zu bilden, als das kleinere Uebel in Schutz nehmen, aber doch würde er keineswegs jene Leichtigkeit, mit welcher die kirchlichen Trennungen in Nordamerika stattfinden, als einen wünschenswerthen Zustand betrachten. Er würde lieber wollen, daß auch divergirende Richtungen nicht sofort gänzlich sich trennten, sondern bei einander blieben, so lange noch Hoffnung da ist, daß Ausgleichung stattfinden werde. Wer, so meint Hupfeld, nicht in der Landeskirche bleiben will, den muß man nicht zurückhalten. Schleiermacher meint, man müsse die, welche nicht in allen Stücken das kirchliche Bekenntniß annehmen, nicht sofort hinausweisen. Wenn nun auch Beides mit einander verträglich zu seyn scheint, so gibt es doch mancherlei Bedenken in Beziehung auf das Eine und auf das Andere. Können nicht Viele in der Kirche bleiben wollen, lediglich um sie desto sicherer zu zerrütten und zu zerstören, und gilt dieß nicht insbesondere vom Geistlichen? Soll denn die Kirche nicht das Recht haben, dessen jede andere Corporation sich erfreut, das Recht, solche Beamten, die ihre Statuten, Gesetzbücher, Privilegien und Ordnungen geradezu für Unsinn und Thorheit erklären, zu entfernen? Und wiederum kann es nicht bloß eine momentane, durch böswillige Agitation hervorgebrachte Verstimmung seyn, wenn eine ganze Gemeine oder doch ein großer Theil derselben die Trennung von der Kirche ausspricht? Wohl bedürfen die, welche in solcher Zeit die kirchlichen Angelegenheiten zu leiten haben, das χάρισμα κυβερνήσεως in hohem Maße, damit sie einerseits nicht einer zelotischen Strenge und Härte zumal dann sich schuldig machen, wenn Gefahr da ist, daß nachtheilige Provocationen ihnen die rechte Ruhe des Gemüths rauben, damit sie aber auch andererseits nicht einer verwerflichen Schlaffheit Raum geben. Könnte man übrigens nicht sagen, und hiemit schließe ich diese Bemerkungen, daß Schleiermacher der rabies theologica und mehr noch der

## 1.

Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt von Daniel Schenkel, D. Theol. Erster Band. Die theologischen Fragen. Schaffhausen, b. Brodtmann. 1846. XX. 582 S. gr. 8.

---

Die Erscheinung dieses Werkes hat, so weit Referent hat beobachten können, ein freudiges Aufsehen erregt, und ein Grund davon liegt gewiß in dem vorhandenen Bedürfnisse eines solchen Werkes. Der Verfasser sagt (Vorr. S. VI.), über das, was unter dem Wesen des Protestantismus zu verstehen sey, scheine in unserer Zeit die größte Unklarheit zu herrschen, und weist dabei auf die Partei hin, „welche das Wesen des Protestantismus in das leere Protestiren gegen wirkliche oder sogenannte hierarchische Anmaßungen, ja gegen die christlichen Kerndogmen selbst setzt und Wunder was meint gethan zu haben, wenn sie in die vermeintliche Nacht der Kirchenlehre ihr mit dem wäßrichten Oele des Zeitgeistes spärlich erleuchtetes Lämpchen hineingehalten hat." Aber die conservative oder orthodoxe Partei ist, obschon in anderer Art, nicht weniger unklar über das Wesen des Protestantismus, und nur aus dieser Unklarheit lassen sich die traurigen

Rückschritte zu engherzigem Dogmatismus und confessionellem Particularismus erklären. Hat man aber auch nur einen flüchtigen Blick in das Werk gethan und nur die Vorrede gelesen, so fühlt man sich von dem jugendlich frischen Geiste des Verfassers ergriffen und von seiner treuen Anhänglichkeit an das ewig wahre und stets junge Alte und seinem frei-lebendigen, hoffnungsvollen Hinstreben zum Neuen und Besseren gleich mächtig angezogen. Es spricht sich in dem Werke ein Geist der Bejahung aus, welcher eben so sehr den verneinenden und zerstörenden Richtungen des Zeitgeistes, als dem engherzigen, ängstlichen Conservatismus abhold ist; und ein ganz anderer Bildungs- und Neugestaltungstrieb beseelt den Verfasser, als sich in den gehalt- und kraftlosen Eintags-Erscheinungen des religiösen Liberalismus der Gegenwart kundgibt. „Es blüht dem Protestantismus eine Zukunft", ist die Hoffnung des Verfassers, in welche gewiß die Herzen aller echten Protestanten freudig einstimmen; und den festen, fruchtbaren, mit Lebenskeimen erfüllten Grund und Boden, auf welchem sich einst die schönere Zukunft erheben wird, hat er in diesem Werke darstellen wollen.

Gewiß ist, daß wir noch kein Werk dieser Art haben. Plank's Geschichte der Bildung des protestantischen Lehrbegriffes hat den ganz andern Zweck, zu zeigen, wie sich der Niederschlag des dogmatischen Geistes in den öffentlichen Bekenntnißschriften, zuletzt in der Concordienformel gebildet hat. Aber Hr. Schenkel sagt sehr richtig: „diese Bekenntnißschriften stellen mehr den Stillstand als die Bewegung selbst dar," und in ihnen erscheint der Geist des Protestantismus wenigstens nicht in seinem schöpferischen Leben, so wie sie überhaupt nicht aus sich selbst verständlich sind, sondern einen begleitenden oder vorhergegangenen Bildungsproceß zu ihrer Voraussetzung haben. Dogmatische Werke, welche auf der Grundlage eben dieser Bekenntnisse die Kirchenlehre im Geiste der Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts darstellen, wie Hase's Hutterus redivivus, haben ebenfalls einen andern

Zweck und sind nicht dazu geeignet, den Geist des Protestantismus in seinem wahren Wesen darzustellen. Der Verfasser hatte Recht, daß er zwar auf die Bekenntnißschriften Rücksicht nahm, aber die Schriften der Reformatoren ersten Ranges, Luther's, Melanchthon's, Zwingli's, Oekolampad's, Calvin's u. A., als die hauptsächlichsten Quellen ansah und auszubeuten suchte, dabei aber auch die Schriften der Reformatoren zweiten und dritten Ranges, eines Brenz, Bugenhagen, Agricola, Pirkheimer, Farel, Major, Osiander, Eberlin von Günzburg, Strauß u. a. m., mit benutzte, auch von den abweichenden Richtungen eines Hubmaier, Münzer, Schwenkfeld, Franck, Thamer, der Täufer, Libertiner u. s. w. Kenntniß nahm. Es galt, eine geschichtliche Erscheinung in ihrem Geiste und Wesen aufzufassen; dazu aber reichte es nicht hin, nur bei demjenigen stehen zu bleiben, was den Kern und Mittelpunct bildet, sondern auch die Ausläufer und Endpunkte, die doch ihre Quelle in jenem haben und in denen manchmal hervortritt, was sonst keinen Ausdruck gefunden hat oder nicht zum Bewußtseyn gekommen ist, mußten mit in die Darstellung aufgenommen werden. Letzteres hat wirklich schon Karl Hagen in seinem Werke: „der Geist der Reformation und seine Gegensätze" gethan, aber mit ungebührlicher Vorliebe für die häretischen Richtungen und „mit krankhaft moderner Verstimmung gegen das positiv-christliche Element", während Hr. Schenkel mit eben so viel Gewandtheit als Sicherheit die Uebertreibungen, Einseitigkeiten und Gegensätze dazu zu benutzen weiß, die rechte Mitte der protestantischen Lehre in das gehörige Licht zu stellen.

Ein Grundgedanke, der sich durch das schenkel'sche Werk hindurchzieht und ihm einen vorzüglichen Werth verleiht, ist der Unionsgedanke. Der Verfasser betrachtet beide Confessionen nicht sowohl wie Gegensätze als wie gegenseitige Ergänzungen, und in dieser Hinsicht besonders wünschen wir dem Werke ein fleißiges und gesegnetes Studium;

denn kein größeres Unheil könnte unserer ohnehin so zersplitterten und verkümmerten protestantischen Kirche kommen, als wenn es den wieder sich regenden Spaltungsgelüsten und Bestrebungen gelänge, das freilich etwas zu äußerlich und oberflächlich vollbrachte Werk der Einigung zu zerstören.

Der Plan des Werkes, den die Einleitung darlegt, ist ganz eigenthümlich und wird den Widerspruch finden, hat ihn auch schon gefunden, den der Verfasser erwartet. Dieser Plan ist aus der allgemeinen Ansicht des Verfassers vom Wesen der Religion und des Christenthums entsprungen. „Die Religion umfaßt das Gesammtbewußtseyn des Menschen. Es ist einseitig und unrichtig, darüber zu streiten, ob sie im Erkenntnißvermögen (Verstand), im Gefühle (Herzen), im Begehrungsvermögen (Willen) Wurzel und Sitz habe. Sie ist das Gesammtbewußtseyn von Gott, mithin das Bewußtseyn des Menschen von dem, was sein ewiges Wesen ausmacht, was ihn über das Thier hinaushebt und zum Menschen stempelt. Das ursprüngliche religiöse Bewußtseyn des Menschen bedarf aber der Entwickelung, und nach den drei Grundformen des menschlichen Wesens (Verstand, Herz, Wille) muß es eine dreifache Entwickelungsstufe desselben geben. Insofern das Bewußtseyn von Gott bloß dem Erkenntnißvermögen angehört, ist es ein abstractes, vorstellendes. Der Mensch *denkt* sich Gott und *weiß* von ihm als von seinem *Gegensatze*. Das ist die *theologische* Religion, die Religion der abstracten Vorstellung, der Phantasie und des Verstandes. Sie hat ihre erste Erscheinungsform am *Paganismus*, dessen Göttergestalten nichts Anderes als versinnlichte Abstractionen oder phantastische Vorstellungen von Gott sind. (Daß in dieser Ansicht vom Paganismus etwas Verfehltes sey, ist mit Recht gerügt worden; wir wollen uns aber nicht dabei aufhalten.) Auf der zweiten Stufe wird Gott concret für das Herz des Menschen und ist nicht mehr ein ihm fremder Gegensatz, sondern die Wahrheit seiner, aber nicht die Wirklichkeit

seiner, sondern eine Wahrheit, durch die er mit sich selbst in Zwiespalt tritt. Es ist dieß die anthropologische Religion, die Religion des Gewissens, die im Judenthum ihre Erscheinung gefunden hat. Die jüdische Religion ist die Religion des Schmerzes, der Unruhe und Sehnsucht. Aber gerade Schmerz und Sehnsucht treiben vom Zwiespalte zur Versöhnung. Der Mensch will sich Gottes bewußt werden als seines wirklichen, nicht bloß als seines wahren Wesens. Er will mit Gott eins werden, sein Wille will ein Wille mit dem göttlichen seyn (eine einseitig subjective Ansicht der Sache, in welche der Verfasser, der sonst so gern das Objective geltend macht, wider seinen Willen hineingerathen ist). Es ist das die theanthropologische Religion, die Religion der Freiheit oder freien Sittlichkeit, des Bewußtseyns der verwirklichten göttlichen Liebe, die christliche." „Aber diese drei Stufen wiederholen sich in der Entwickelung des Christenthums selbst. Seine früheste Erscheinung nach dem Erlöschen der urchristlichen Schöpferkraft war theologischer Natur, abstract, begriffsmäßig, unerquicklich (Streitigkeiten über den Logos, die Trinität u. s. w.). Mit Augustinus tritt die christliche Idee auf einer neuen Stufe auf. Das anthropologische Interesse drängt sich jetzt an der Stelle des theologischen vor in den Fragen über Erbsünde, Willensfreiheit, Gnade u. s. w. Das Mönchthum stellt zu gleicher Zeit die Religion des Schmerzes und der Sehnsucht dar. Eine neue Entwickelungsstufe nimmt mit Gregor VII. (?) ihren Anfang. Die Kirche stellt sich als die Versöhnung des Gegensatzes und Zwiespaltes dar (während jedoch das Mönchthum im Wachsthume begriffen ist und der Gewissensschmerz in den Flagellanten und ähnlichen Erscheinungen seinen höchsten Grad erreicht). Die anthropologischen Interessen treten vor den kirchlichen, wie früher die theologischen vor den anthropologischen zurück. Die Kirche herrscht, vor ihr muß die theologische Speculation verstummen, das Gewissen sich ihr

dern kein grösseres Unheil könnte unserer ohnehin so zersplit-
terten und verkümmerten protestantischen Kirche kommen,
als wenn es den wieder sich regenden Spaltungsgelüsten
und Bestrebungen gelänge, das freilich etwas zu äußerlich
und oberflächlich vollbrachte Werk der Einigung zu zerstören.

Der Plan des Werkes, den die Einleitung darlegt, ist
ganz eigenthümlich und wird den Widerspruch finden, hat
ihn auch schon gefunden, den der Verfasser erwartet. Dieser
Plan ist aus der allgemeinen Ansicht des Verfassers vom
Wesen der Religion und des Christenthums entsprungen.
„Die Religion umfaßt das Gesammtbewußtseyn des Men-
schen. Es ist einseitig und unrichtig, darüber zu streiten,
ob sie im Erkenntnißvermögen (Verstand), im Gefühle
(Herzen), im Begehrungsvermögen (Willen) Wurzel und
Sitz habe. Sie ist das Gesammtbewußtseyn von Gott, mit-
hin das Bewußtseyn des Menschen von dem, was sein ewi-
ges Wesen ausmacht, was ihn über das Thier hinaushebt
und zum Menschen stempelt. Das ursprüngliche religiöse
Bewußtseyn des Menschen bedarf aber der Entwickelung,
und nach den drei Grundformen des menschlichen Wesens
(Verstand, Herz, Wille) muß es eine dreifache Entwickelungs-
stufe desselben geben. Insofern das Bewußtseyn von Gott
bloß dem Erkenntnißvermögen angehört, ist es ein abstractes,
vorstellendes. Der Mensch *denkt* sich Gott und *weiß*
von ihm als von seinem *Gegensatze*. Das ist die *theo-
logische* Religion, die Religion der abstracten Vorstellung,
der Phantasie und des Verstandes. Sie hat ihre erste Er-
scheinungsform am *Paganismus*, dessen Göttergestalten
nichts Anderes als versinnlichte Abstractionen oder phantastische
Vorstellungen von Gott sind. (Daß in dieser Ansicht vom
Paganismus etwas Verfehltes sey, ist mit Recht gerügt
worden; wir wollen uns aber nicht dabei aufhalten.) Auf
der zweiten Stufe wird Gott concret für das Herz des
Menschen und ist nicht mehr ein ihm fremder Gegensatz,
sondern die Wahrheit seiner, aber nicht die Wirklichkeit

seiner, sondern eine Wahrheit, durch die er mit sich selbst in Zwiespalt tritt. Es ist dieß die anthropologische Religion, die Religion des Gewissens, die im Judenthum ihre Erscheinung gefunden hat. Die jüdische Religion ist die Religion des Schmerzes, der Unruhe und Sehnsucht. Aber gerade Schmerz und Sehnsucht treiben vom Zwiespalte zur Versöhnung. Der Mensch will sich Gottes bewußt werden als seines wirklichen, nicht bloß als seines wahren Wesens. Er will mit Gott eins werden, sein Wille will ein Wille mit dem göttlichen seyn (eine einseitig subjective Ansicht der Sache, in welche der Verfasser, der sonst so gern das Objective geltend macht, wider seinen Willen hineingerathen ist). Es ist das die theanthropologische Religion, die Religion der Freiheit oder freien Sittlichkeit, des Bewußtseyns der verwirklichten göttlichen Liebe, die christliche." „Aber diese drei Stufen wiederholen sich in der Entwickelung des Christenthums selbst. Seine früheste Erscheinung nach dem Erlöschen der urchristlichen Schöpferkraft war theologischer Natur, abstract, begriffsmäßig, unerquicklich (Streitigkeiten über den Logos, die Trinität u. s. w.). Mit Augustinus tritt die christliche Idee auf einer neuen Stufe auf. Das anthropologische Interesse drängt sich jetzt an der Stelle des theologischen vor in den Fragen über Erbsünde, Willensfreiheit, Gnade u. s. w. Das Mönchthum stellt zu gleicher Zeit die Religion des Schmerzes und der Sehnsucht dar. Eine neue Entwickelungsstufe nimmt mit Gregor VII. (?) ihren Anfang. Die Kirche stellt sich als die Versöhnung des Gegensatzes und Zwiespaltes dar (während jedoch das Mönchthum im Wachsthume begriffen ist und der Gewissensschmerz in den Flagellanten und ähnlichen Erscheinungen seinen höchsten Grad erreicht). Die anthropologischen Interessen treten vor den kirchlichen, wie früher die theologischen vor den anthropologischen zurück. Die Kirche herrscht, vor ihr muß die theologische Speculation verstummen, das Gewissen sich ihr

fügen; sie ertheilt Sündenvergebung und ist gleichsam der Theanthropos. Aber sie bringt die Versöhnung nur scheinbar zu Stande. Je mehr man sich dem Abschlusse dieser dritten Periode nähert, desto mehr wird man sich bewußt, daß die Kirche ihre Aufgabe nicht wirklich gelöst hat, daß ihre Herrschaft auf Unterdrückung, ihre Harmonie auf Täuschung beruht. Sie ist noch nicht die Kirche der gottmenschlichen Liebe."

„In der Reformation ist das Christenthum nochmals auf seine Wurzel zurückgegangen. Die christliche Idee taucht abermals in das erste Geheimniß ihres Ursprungs hinab, um das große Problem der Versöhnung des Menschen mit Gott, dessen Lösung ihr auf dem ersten Wege nicht gelungen war, auf einem zweiten zu Ende zu bringen. Der Protestantismus übernimmt fortan diese unermeßliche Aufgabe des religiösen Geistes."

„Aber die verjüngte religiöse Idee muß sich nochmals dem psychologischen Entwickelungsprocesse unterwerfen. Nach dem Reformationszeitalter wird die abstract-theologische Vorstellung nochmals herrschend. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts fängt das anthropologische Bewußtseyn an zu erwachen, indem sich zugleich die Subjectivität geltend macht. Da dieser nothwendige Entwickelungsgang von Vielen nicht verstanden wird, so wird das Wesen des Protestantismus bald als abstracte Theologie, bald als unendliche Subjectivität aufgefaßt. Aber wie das apostolische Zeitalter das Wesen der christlichen Idee, wenn auch verhüllt und im Keime, ganz und vollständig in sich trug, so trägt auch das Reformationszeitalter dasselbe Wesen, aber bereits aufgeschlossen und im Kampfe mit seinen Gegensätzen entwickelt, in sich, und in ihm durchdringen sich jene drei Momente der Theologie, Anthropologie und Theanthropologie. Darum muß das Wesen des Protestantismus in dieser dreifachen Gliederung erfaßt und verstanden werden, und sein Princip ist ein dreifaches. Das anthropologische

Princip ist natürlich zuerst entdeckt worden; das theologische konnte dem Forscher auch nicht entgehen, weil ihm ein anderthalbhundertjähriger Entwickelungsproceß entgegentrat; aber das dritte, das theanthropologische, liegt noch im verhüllten Keime der Reformationszeit. Bis auf diesen Tag hat es der Protestantismus nicht zu einer wirklichen Kirche gebracht."

Hienach zerfällt das Werk des Verfassers in drei Theile, den theologischen, anthropologischen und theanthropologischen. „Der erste stellt die objective Erkenntniß oder Offenbarungsquelle im Worte Gottes, Christo und im Sacramente dar; der zweite die Aneignungsbefähigung des menschlichen Subjects für das göttliche Object, wobei dem Worte Gottes, als dem objectiven Wahrheitsinhalte, die Sünde als der subjective Irrthum, Christo, als dem Mittelpuncte der göttlichen Liebesoffenbarung, der Glaube als der Mittelpunct der menschlichen Gottesempfänglichkeit, dem Sacramente, als dem Darstellungsmittel Christi, die Werke als die Darstellungsmittel des Glaubenslebens entsprechen. Gleichmäßig entspricht im dritten Theile die Idee des allgemeinen Priesterthums als Subject-Object der Menschheit in Gott der Idee der objectiven Wahrheit (im Worte) und des subjectiven Irrthums (in der Sünde), die Kirchenverfassung als Ausdruck für die gottmenschliche Persönlichkeit der Kirche der Person Christi und dem Glaubenssubjecte, und endlich der Cultus als das gemeinsame Thatleben der Kirche dem Sacramente und den subjectiven Glaubenswerken." Der Verfasser legt auf die Theologie des Protestantismus und zwar deren Voranstellung die größte Wichtigkeit. „Es ist ihm während seiner Arbeit recht klar geworden, daß die anthropologischen Fragen des Protestantismus nur dann richtig beantwortet werden können, wenn diese Beantwortung auf einer wahren und festen theologischen Grundansicht ruht; und die Gefahr der subjectiven Ver-

wilderung ist unvermeidlich, wenn die Erlösungslehre einseitig vom anthropologischen Standpuncte aus deducirt wird."

Aber hierbei drängen sich dem Referenten und gewiß auch andern Lesern gewisse Zweifelsfragen auf. Der Protestantismus ist bekanntermaßen auf anthropologischem Wege entstanden, und seine Hauptkraft liegt in der Gewissensfreiheit. War es nun nicht zweckmäßig, diesem Gange der Geschichte selbst zu folgen und das „Wesen" des Protestantismus auf diesem Wege aufzusuchen? Das theologische Interesse, wenigstens im engern Sinne des Wortes, war bei den Reformatoren so wenig überwiegend, daß sie die Festsetzungen der alten Concilien über die Person Christi und die Dreieinigkeit unverändert stehen ließen, und nur in Folge und Begleitung des Nachtmahlstreites auch ein Streit über die communicatio idiomatum entstand. Ferner: der Verfasser hat mit Recht die überwiegende Hervorhebung des theologischen Momentes als eine krankhafte Erscheinung bezeichnet und sieht als eine solche selbst das erste Entwickelungsstadium des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert an: wie kommt es nun, daß er gerade für unsere Zeit, die dem alten theologischen Regimente entronnen zu seyn froh ist, wieder die Theologie und zwar in erster Stelle geltend macht? Ferner: gibt es denn noch für den Protestantismus eine Theologie, abgerissen von der Theanthropologie? ist nicht deren lebendiger Kern gerade das, was die Kirchenväter Theologie nannten, nämlich die Lehre von der Person Christi, wie wir denn nur durch den Sohn den Vater recht erkannt haben? und ist nicht die Theologie des Verfassers selbst fast ganz Theanthropologie, indem ihr Hauptgegenstand die Lehre von der Offenbarung Gottes in Christo ist? Er wird vielleicht antworten, die protestantische wie überhaupt die echtchristliche Theologie sey theanthropologische Theologie oder eine solche, die ihre Wahrheit und Bestimmtheit in der christlichen Offenbarung habe, und als solche habe er sie behandelt. Aber wurde die Theologie im

16. und 17. Jahrhundert anders behandelt, ohne daß sie darum im rechten Geiste getrieben wurde? Endlich: wie konnte der Verfasser seinen dritten Theil Theanthropologie nennen, da in demselben von Christo dem Theanthropos nicht gehandelt wird? Offenbar hat ihn die Vorliebe für die dialektische Dreitheiligkeit der Thesis, Antithesis und Synthesis dazu verleitet, seinem Werke diese Eintheilung und den Theilen diese Benennung zu geben. Aber diese Form kann darum nicht auf ein System der christlichen Glaubenslehre passen, weil die Synthesis schon im Princip desselben in der christlichen Offenbarung liegt.

Der Grundfehler einer „abstracten" Theologie liegt in nichts Anderem als darin, daß man nicht von der religiösen Erfahrung ausgeht, sondern sich allein dem Verstande und der Einbildungskraft überläßt. Diese Erfahrung kann aber in keinem andern Gebiete als in dem der vom Verfasser zurückgestellten Anthropologie liegen. In dieser liegt zugleich das Heilmittel für jede theologische Verirrung und Erkrankung, wie denn auch die Reformatoren in ihr das Heilmittel gegen das scholastische und hierarchische Unwesen gesucht und gefunden haben. Die Geschichte also nicht nur, sondern auch das echt wissenschaftliche Interesse hätte den Verfasser auf den anthropologischen Weg leiten sollen. Die subjective Verwilderung, welcher er durch eine objectiv-theologische Grundlage vorbeugen will, entsteht dadurch, daß das Subject ungläubig ist; zum Glauben wird man aber schwerlich durch eine vom subjectiven Interesse losgerissene Theologie, sondern am sichersten dadurch gebracht, daß die theologische Wahrheit dem Subjecte als seine eigene Wahrheit, als nothwendige Ergänzung und Heilung des subjectiven Lebensstandes nahe gelegt wird. Es ist aber auch eine arge Täuschung, zu glauben, es gebe eine reinobjective Theologie, und gleich in den ersten Paragraphen der Theologie unseres Verfassers zeigt sich die nothwendige Rückweisung auf das Subject.

Es sey dem Referenten erlaubt, hier ein Wort zu sagen von sich selbst und seinem neuesten dogmatischen Werke: „das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpuncte des Glaubens dargestellt," und es wird dieß um so weniger eine ungehörige Abschweifung seyn, als ich mich dabei vom Verfasser nicht abwende, welcher mein Werk in diesen Blättern angezeigt hat. Die höchste theologische Aufgabe, welcher ich meine beste Lebenskraft gewidmet habe, und worin ich mit Schleiermacher in der Hauptsache den gleichen Weg ging, die Aufgabe, die protestantische Theologie von der Herrschaft des logischen Dogmatismus zu befreien, suchte ich in diesem Werke in wissenschaftlich einfacherer und doch zugleich vollkommenerer Weise zu lösen, indem ich die Terminologie und den Formalismus (nicht, wie es Manchen geschienen hat, die Grundsätze) der nun einmal nicht in Gunst und Mode gekommenen und von Wenigen gekannten friesischen Philosophie bei Seite ließ und mich einer so viel als möglich allgemein verständlichen Sprache bediente. Gemäß dem Grundsatze, daß nur das Wirkliche das Wahre sey, ging ich überall von der Erfahrung des frommen oder gläubigen Subjects aus und ging überall nicht weiter, als eben diese Erfahrung reicht. Auf diese Weise, indem ich alles dasjenige bei Seite ließ, was nicht in die gläubige Erfahrung fällt, suchte ich das Wesentliche der christlichen Glaubenswahrheit festzustellen, und indem ich zugleich nach der synthetischen Methode überall von dem Einfachen zum Zusammengesetzten, von dem unmittelbar Gewissen zu dem davon Abgeleiteten, das seine Gewißheit in jenem hat, fortschritt, suchte ich die Glaubenswahrheit als in sich selbst gewiß darzustellen und über alle Zweifel hinauszuheben. Diese Haupttendenz des Werkes ist selbst von den freundlichsten und wohlwollendsten Recensenten, wohin Hr. D. Schenkel gehört, nicht genug beachtet, dagegen über die Fassung einzelner Wahrheiten manche Ausstellung und der ganzen Richtung des Verfassers der Vorwurf des Schwankenden,

unzulänglichen, dogmatischer Blässe, einseitiger Subjectivität u. dgl. gemacht worden. Auch die mit befreundetsten Theologen und die anhänglichsten Schüler Schleiermacher's theilen das alte Vorurtheil für dogmatische Objectivität und suchen den theologischen Wagen mehr oder weniger in die alten Gleise zurückzulenken. Dahin gehört auch das von Manchen mit allzu raschem Beifall aufgenommene Wort Schelling's, daß es nicht eher zu einer protestantischen Kirche kommen könne, bis die protestantische Theologie fertig sey. Ist es denn so schwer, die einfache Wahrheit zu finden, die sich dem Glaubenslehrer auf jedem Schritte, den er thut, aufdringt, daß es keine Objectivität ohne das erkennende und anerkennende Subject gibt, und daß der einzig richtige Weg der der Sub-Objectivität ist? Ist es nicht unbegreiflich, daß man, während man über das Unersprießliche und Gefährliche einer „abstracten" Theologie einig ist, doch wieder auf den alten Weg zurücklenkt? Ich theile mit Hrn. D. Schenkel und andern gleichgesinnten Freunden den Wunsch, daß die objective göttliche Wahrheit des Evangeliums wieder zur öffentlichen und allgemeinen Anerkennung gebracht werden möge; aber der Weg, dieses zu bewirken, kann nur der seyn, das Zeitalter, das sich über diese Wahrheit hinweggehoben glaubt, von ihrer ewigen Gültigkeit und gerade ihrer Heilsamkeit für es selbst zu überzeugen, was nur auf anthropologischem Wege geschehen kann. Freilich auch nicht auf diesem durch die Kraft der Wissenschaft allein; denn kaum möchte sich irgend Einem die Nothwendigkeit verbergen, daß auf dem Wege der That im Leben selbst etwas oder vielmehr Vieles geschehen muß für die Wiedergeltendmachung der christlichen Wahrheit. Die Theologie kann und soll allerdings darauf hinweisen und vorbereiten; aber sie wird dieß gewiß mit mehr Erfolg dadurch thun, daß sie die unmittelbare Gewißheit der christlichen Wahrheit und deren unmittelbare Nothwendigkeit für das Leben herausstellt, als wenn sie sich in Ausführung objectiver Lehr-

Es sey dem Referenten erlaubt, hier
von sich selbst und seinem neuesten dog-
„das Wesen des christlichen Glaubens, vom
Glaubens dargestellt," und es wird dies
eine ungehörige Abschweifung seyn, als ich
Verfasser nicht abwende, welcher mein We-
tern angezeigt hat. Die höchste theologische
cher ich meine beste Lebenskraft gewidmet hab-
Schleiermacher in der Hauptsache den
die Aufgabe, die protestantische Theologie
des logischen Dogmatismus zu befreien,
Werke in wissenschaftlich einfacherer und
kommenerer Weise zu lösen, indem ich
den Formalismus (nicht, wie es Man-
die Grundsätze) der nun einmal nicht
gekommenen und von Wenigen gekann-
sophie bei Seite ließ und mich einer
gemein verständlichen Sprache bedien-
satze, daß nur das Wirkliche das
überall von der Erfahrung des
Subjects aus und ging überall nicht
Erfahrung reicht. Auf diese Weise
jenige bei Seite ließ, was nicht in
fällt, suchte ich das Wesentliche
wahrheit festzustellen, und indem
thetischen Methode überall von
mengesetzten, von dem unmittel-
Abgeleiteten, das seine Gewiß-
suchte ich die Glaubenswahrheit
zustellen und über alle Zweifel
tendenz des Werkes ist
wohlwollendsten Recens-
hört, nicht genug
zelner Wahrheiten
tung des We-

...sten theologischen
...t, welchen vagen Be=
...führt, daß er ihm aus
Lehre der Reformatoren
...nd so endlich bei dem
theologisches Princip des
göttlichen Liebesof=
interessant zu sehen, wie
diesem Ergebnisse gelangt,
...s beleuchten.
welchem Rechte der Satz
...n Schrift an die Spitze des
dieß freilich nicht auffallen;
daß man die Dogmatik da=
...r sich ein geschichtlicher noch
...gungsgrund dafür entdecken.
...das ursprüngliche theologische
...mus ruht auf der Anerkennung
...eiligen Schrift". Wenn er sagte:
..., so wäre die Falschheit dieser
...n springend; denn sie hieße so
...matoren nicht an Christum, sondern
...glaubt. Aber auch in ihrem theo=
...nahm jenes Princip nicht die erste
...konnte unser Verfasser durch prote=
...schriften und dogmatische Systeme,
...der Bibel zu oberst stellen, veranlaßt
...liche Stellung zu geben. Aber er hält
...an die ersten und ältesten Vertreter des
Die Wissenschaft kann das Ansehen der
...icht als erstes ursprüngliches Princip gel=
...man muß sich vom ursprünglichen Glau=
...schon ziemlich ... entfernt haben, um zu
...zu gelang... ...em Worte: es ist
...der Po... ...Katholicismus wie

gebäude gefällt, wobei es niemals ohne Willkür abgehen kann und wodurch eher Widerspruch hervorgerufen, als Ueberzeugung bewirkt wird.

Hr. D. Schenkel stellte sich nicht die Aufgabe einer rein historischen Darstellung des Protestantismus: sonst hätte dazu auch eine Berücksichtigung der intellectuellen sittlichen und ästhetischen Zeitbildung, oder des ganzen Mediums, in welchem das Christenthum wieder von Neuem erschien, gehört. Er erkannte wohl, „daß vom Protestantismus ausgeschieden werden müsse Alles, was nur als fremde Zuthat, papistischer Ueberrest, falsche Consequenz, subjective Auffassung sich an ihn angehängt habe;" aber er versuchte diese Ausscheidung nur so, daß er „die Probe" machte, „was stichhaltig und dauerhaft sey, und was durch Selbstwiderspruch sich selbst wieder aufhebe," d. h. durch ein dialektisches Verfahren, wobei nach hegel'scher Art in der Geschichte selbst ein dialektischer Proceß nachgewiesen wird.

Daß der Verfasser auf seinen so lebendigen und ursprünglichen Geist einen Einfluß dieser alle Ursprünglichkeit tödtenden formalistischen Philosophie gestattet hat, ist sehr zu beklagen, und ohne diesen Einfluß wäre sein Werk gewiß viel besser gelungen.

Doch wir wollen es so hinnehmen, wie er es uns gegeben hat, und während wir dasjenige, was uns daran als Mangel erscheint, nicht verbergen, wollen wir mit Freude und Dank das viele Gute und Schöne darin anerkennen.

Der bis jetzt noch allein erschiene[illegible] Theil, auf dessen nähere Beurtheilung wir je[illegible]llen, enthält, wie gesagt, die Theolog[illegible]smus und handelt in drei Büchern vom [illegible] von Christo, vom Sacramente[illegible]

Nach dem dialekti[illegible] überall beobachtet un[illegible] creten (nach bec[illegible] zum Bestimm[illegible]

Worte Gottes mit dem obersten theologischen Ansehen der heiligen Schrift, welchen vagen Begriff er dadurch zur Bestimmtheit fortführt, daß er ihm aus dem Bewußtseyn und der wirklichen Lehre der Reformatoren bestimmende Momente zubringt und so endlich bei dem Zielpuncte anlangt, als oberstes theologisches Princip des Protestantismus die Idee der göttlichen Liebesoffenbarung zu setzen. Es ist interessant zu sehen, wie er von jenem Ausgangspuncte zu diesem Ergebnisse gelangt, und wir wollen seinen Gang etwas beleuchten.

Zuvörderst fragen wir, mit welchem Rechte der Satz vom obersten Ansehen der heiligen Schrift an die Spitze des Systems kommt. Vielen wird dieß freilich nicht auffallen; denn es ist nur zu gewöhnlich, daß man die Dogmatik damit anfängt. Aber weder läßt sich ein geschichtlicher noch ein wissenschaftlicher Berechtigungsgrund dafür entdecken. Der Verfasser sagt freilich: „das ursprüngliche theologische Bewußtseyn des Protestantismus ruht auf der Anerkennung des obersten Ansehens der heiligen Schrift“. Wenn er sagte: „das religiöse Bewußtseyn“, so wäre die Falschheit dieser Behauptung in die Augen springend; denn sie hieße so viel, als hätten die Reformatoren nicht an Christum, sondern an die heilige Schrift geglaubt. Aber auch in ihrem theologischen Bewußtseyn nahm jenes Princip nicht die erste Stelle ein. Allerdings konnte unser Verfasser durch prote[illegible] Bekenntnißschriften und dogmatische Systeme, [illegible] Ansehen der Bibel zu oberst stellen, veranlaßt [illegible] die gleiche Stellung zu geben. Aber er hält [illegible] überall an die ersten und ältesten Vertreter des [illegible]mus. Die Wissenschaft kann das Ansehen der Schrift [illegible] als erstes ursprüngliches Princip gel[illegible] [illegible]uß sich vom ursprünglichen Glau[illegible] [illegible]iemlich weit entfernt haben, um zu [illegible]ngen. Mit Einem Worte: es ist [illegible]lemik gegen den Katholicismus wie

gegen Häresie, nicht das Princip der Glaubenslehre; es war aber gewiß nicht die Absicht des Verfassers, den Protestantismus in seiner schiefen Stellung gegen den Katholicismus darzustellen.

Sodann leugnen wir, daß dieses Princip in der Unbestimmtheit, in welcher der Verfasser es zum Behuf seiner Methode aufführt, eine Stelle im ursprünglichen Bewußtseyn des Protestantismus einnimmt. Durch Mißverstand und Oberflächlichkeit ist es wohl öfter so genommen worden; aber ist es wissenschaftlich zweckmäßig, etwas als Princip voranzustellen, was mißverstanden werden kann und erst anderweit seine rechte Bedeutung und Bestimmung empfangen muß? Wir meinen auch hier einen übeln Einfluß der vom Verfasser angewendeten Dialektik zu erblicken.

Ein Hauptmoment in der dialektischen Fortbewegung der Lehre vom Ansehen der heil. Schrift ist nach geschehener Feststellung des Auslegungsgrundsatzes die Hinzunahme des innern Wortes zum äußern Worte. „Damit, daß dem Ausleger untersagt war, den Schriftinhalt nach den Gesetzen des endlichen Erkenntnißvermögens (der Vernunft) zu gestalten, war eine bloß negative Forderung ausgesprochen. Soll der Ausleger nicht eine bloße Maschine werden, so muß sein Auslegungsprincip auch positiver Natur seyn. Es muß noch etwas Höheres im Menschen geben als die Vernunft." Dieß ist der heilige Geist, d. h. derselbe Geist, der in der Schrift ist, von welchem Luther sagt, daß er im Ausleger seyn müsse, den Zwingli und Oekolampad auch das innere Wort nennen. „Dem Geiste, der die Schrift hervorgebracht, ist es einzig möglich, sein Product zu deuten: Gottes Geist im Menschen, der Geist der Wahrheit, ist der Auslegergeist, der den Wahrheitsstoff der Schrift mit sich in Uebereinstimmung bringt." So aber ist das Schriftprincip wesentlich modificirt, wie der Verfasser selbst sagt. Nur meint er, „diese Modification sey keine künstliche, gemachte, sondern eine natürliche,

nothwendige. Das theologische Princip des Protestantismus corrigirt sich selbst auf dem Wege dialektischer Entwickelung." Nein, Niemand als der Verfasser selbst hat es corrigirt in Gemäßheit seiner Methode; er hat es aber dadurch corrigirt, daß er dasjenige, was er zuerst hätte setzen sollen, erst hinterher nachgebracht hat. Bei Aufstellung des Schriftprincips war nämlich das Princip des Glaubens an Christum vorausgesetzt, und diese Voraussetzung ist jetzt nachgeholt worden. Der Glaube an Christum ist nicht ohne den heiligen Geist, welcher den Ausleger erleuchtet. Die Frage, ob der Geist ohne das Wort wirke, welche Luther verneinte, der Verfasser zu bejahen geneigt ist, beantwortet sich von unserem Standpuncte leicht: der Geist kann wohl ohne das Schriftwort wirksam seyn, aber nicht ohne das Wort des Evangeliums oder ohne die Predigt von Christo und den Glauben an ihn, welche beide von der Schrift unabhängig sind.

Mit dieser Modification des Schriftprincips ist zugleich die theologische Objectivität von der hinzutretenden Subjectivität des Auslegers durchbrochen. Denn dadurch, daß diese vom Geiste geläutert, erleuchtet und in Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen Glauben aller wahren Christen gebracht ist, hört sie nicht auf, Subjectivität zu seyn; sie hat nur abgelegt, was sie trübte und vereinzelte. Es bewährt sich also, was wir vorher sagten, daß das wahre Princip der Theologie sub-objectiv sey.

Von hier geht der Verfasser weiter zur Feststellung des Unterschiedes zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes, von welchem ungemein wichtigen Unterschiede sich in den Schriften der Reformatoren und in den Bekenntnissen Andeutungen, aber keine klaren Bestimmungen finden. „An dieser Stelle, darf man wohl sagen, hat der Protestantismus sich in seinem Wesen nicht begriffen; und doch wird er so lange nicht Anspruch auf vollkommene objective Gültigkeit seines Schriftprincipes haben, so lange die Begriffe Schrift und Wort

Gottes noch unvermischt (soll heißen: ungeschieden) gebraucht und nicht einmal Anstalten gemacht werden, der Unterscheidung auf die Wurzel zu kommen. Für die theologische Trägheit ist es allerdings bequem, den Schriftstoff unvermittelt hinzunehmen; für die theologische Gewissenhaftigkeit ist es aber Pflicht, nicht zu ruhen, bis die Scheidung möglichst genau vollzogen und alles menschlich Unstatthafte und Unreine aus dem reinen Golde der göttlichen Offenbarungswahrheit im Tiegel der Prüfung ausgeschieden ist." In der That goldene Worte!

Weiter bestimmt der Verfasser das Wort Gottes in der heiligen Schrift als Evangelium, d. h. Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe. Gewöhnlich nimmt man zwei Bestandtheile des göttlichen Wortes, Gesetz und Evangelium, an; und in der That kommt bei den Reformatoren das letztere gewöhnlich im Gegensatze mit dem erstern vor; der Verfasser aber zieht es vor, anstatt des Gegensatzes eine Ueber- und Unterordnung anzunehmen, und gewiß mit Recht, schon vom positiv-theologischen Standpuncte aus, insofern nach protestantischer (und paulinischer) Ansicht die Offenbarung der göttlichen Liebe älter als das Gesetz, so alt als die Welt ist. Darin, daß das Evangelium der hauptsächlichste und wesentliche Inhalt der heiligen Schrift sey, sind alle Stimmen der Reformatoren und Bekenntnisse eins, und nur darin ist eine Verschiedenheit, daß nach Luther die Offenbarung des Evangeliums abhängig vom Sündenfalle, nach Zwingli unabhängig davon, daß diesem die Erlösung und Beseligung des Menschen durch die göttliche Liebe ein ewiger Rathschluß Gottes ist. Aber dem Verfasser, welchem nach seiner gewiß richtigen Ansicht beide Confessionen stets in ihrer Grundeinheit erscheinen, ist dieser Unterschied kein wesentlicher, sondern hat seinen Grund in der Verschiedenheit des Standpunctes. „Luther geht von der geschichtlichen Thatsächlichkeit, Zwingli von der absoluten Idee der göttlichen Liebe aus, und beide haben insofern Recht,

als die göttliche Liebe eben so gut für Gott eine absolut-ewige als für den Menschen eine geschichtlich gewordene ist. Das heißt: die Offenbarung der göttlichen Liebe ist eine reale (historische) Thatsache und eine ideale (absolute) Nothwendigkeit. . . . Der Protestantismus, sofern er im Evangelium den Offenbarungsinhalt der Weltreligion erblickt, macht selbst den Anspruch darauf, die Weltreligion zu seyn, und ist weit über die beschränkte Anschauung der römischen Kirche hinausgegangen, die schon längst aufgehört hatte, mit ihrem abgeschwächten theologischen Bewußtseyn über den Apostel Paulus hinaufzureichen".

Auch vom wissenschaftlichen Standpuncte hat Hr. Schenkel Recht, wenn er das Evangelium über das Gesetz und als dieses mit in sich begreifend setzt. Denn wenn jenes die Versöhnung des Zwiespaltes ist, in welchen der Mensch durch Nichterfüllung von diesem verfallen ist, so muß es die höhere Einheit in sich tragen. So sagt Luther, Christus habe den ganzen Moses in sich, wenn auch Moses nicht den ganzen Christus.

Es herrscht aber in der protestantischen Theologie von Anfang an eine große Unklarheit und Verwirrung über das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium, und es war eine natürliche Nothwendigkeit, daß der antinomistische Streit entstand. Ob der Verfasser sich mit eben so vielem Glücke als Gewandtheit aus dieser Verwirrung herausgezogen hat, muß Referent bezweifeln. Er bestimmt nach Zwingli das Gesetz als den idealen Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe und das Evangelium als den realen. Findet man sich von dieser Bestimmung überrascht, so steigt die Verwunderung noch mehr, wenn man weiter sieht, wie der Verfasser damit in Einklang bringt, daß (was Luther besonders geltend macht) das Gesetz als Offenbarung des göttlichen Zorngerichtes erscheint. „Das Gesetz ist nicht sowohl eine Offenbarung des göttlichen Zornes als eine Offenbarung der göttlichen Liebe; die uns zu Gutem und

Heiligem bestimmte, aber die auch für den, der dieser Bestimmung nicht entsprechen kann, dadurch eine Offenbarung des Schreckens wird. Es offenbart uns die göttliche Liebe, wie sie für uns nicht seyn kann, wie wir sie nicht brauchen können: in ihm erscheint eine ideale Liebe, die zu den realen Verhältnissen der menschlichen geschichtlich gewordenen Zustände nicht paßt. Das Evangelium dagegen offenbart die göttliche Liebe, wie wir sie brauchen, wie sie für uns seyn muß, wenn wir uns ihrer getrösten sollen." Wie? die ideale Offenbarung soll unpassend und unbrauchbar seyn und der Realität nicht entsprechen? Was ideal ist, muß immer und ewig wahr und passend und gültig seyn. Sehr schön weiß auch der Verfasser die ewige Gültigkeit des Gesetzes, dessen Untrennbarkeit vom Evangelium und die Untrennbarkeit des letztern vom erstern zur Anerkennung zu bringen. „Trotz seines in der ersten Ausgabe der Loci gefällten Verwerfungsurtheils erkannte Melanchthon schon dort, daß das Evangelium in seiner Abgetrenntheit vom Gesetze eben so wenig richtig gelehrt werden könne, als das Gesetz in seiner Abgetrenntheit vom Evangelium. Luther gab im antinomistischen Streite dasselbe zu, und dennoch hören wir die Reformatoren immer nur von der tödtenden Kraft des Gesetzes, nie von der tödtenden Kraft des Evangeliums reden! Auch dieses muß, wenn es vom Wurzelboden des Gesetzes abgerissen wird, eine tödtende Kraft haben. Wie das Gesetz — die ideale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menschen dann tödtet, wenn es keine wirkliche Liebe für ihn wird, so tödtet das Evangelium — die reale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menschen dann, wenn er sich zum Ideale dieser Liebe im Gesetze nicht erheben kann. Erkennt der Mensch die real gewordene Liebe nicht, so wird er trostlos; erkennt er die ideale ewige Liebe nicht, so wird er gewissenlos."

Diese dem mosaischen Gesetze beigelegte Idealität beruht offenbar auf einem Mißverständnisse. Der Verfasser scheint

sagen gewollt zu haben, das Gesetz gehöre einem Zustande des religiösen Bewußtseyns an, wo die Erkenntniß weiter vorgeschritten ist als der Wille und mithin ein innerer Zwiespalt besteht; dieser Zustand gehört aber der verständigen Reflexion an. Sodann scheint sich in dieser „Idealität" des Gesetzes noch der Gedanke zu verbergen, daß es trotz seiner empirisch geschichtlichen Gestalt einen ewig gültigen Bestandtheil hat, wie denn in der dogmatischen Schulsprache der Protestanten der Begriff Gesetz auch allgemein gebraucht und Alles darin zusammengefaßt wird, was sonst in der Bibel sittlich-didaktischer, elenktischer und paränetischer Art ist. Man kommt aus der Verwirrung nur dadurch heraus, daß man die allgemeinen oder abstracten Begriffe Gesetz und Evangelium von den geschichtlichen des mosaischen Gesetzes und des eigentlichen christlichen Evangeliums und zugleich mit den Reformatoren die zwei verschiedenen Arten von Politia, administratio oder dispensatio, d. i. das alte und neue Testament, unterscheidet. So ergibt sich auch leicht das vom Verfasser ebenfalls unklar behandelte Verhältniß des ceremonialen und politischen Bestandtheiles des mosaischen Gesetzes zum sittlichen Bestandtheile. Nicht ohne den Schein willkürlicher Härte wird dem erstern aller theologische Gehalt abgesprochen, weil es weder eine ideale noch eine reale Offenbarung der göttlichen Liebe sey. Aber beide Bestandtheile sind so innig mit einander verwachsen, daß, wenn in dem einen keine solche Offenbarung ist, auch in dem andern keine ist. Wie das gebrochene und gefärbte Licht immer noch Licht ist, so ist auch in der theokratischen Gesetzgebung des alten Testaments selbst dasjenige, was so ganz die Farbe der Zeit und der Volksthümlichkeit trägt, nicht außer Zusammenhang mit der Offenbarung zu denken, obschon es für uns Christen keine Gültigkeit mehr hat.

Doch Referent erkennt die Nothwendigkeit, sich zu beschränken, und muß sich über die beiden folgenden Bücher kürzer fassen. Das zweite Buch führt uns in den Mittel-

punct des Systems. Der erste Abschnitt handelt vom historischen Christus, welcher der concrete Inhalt der göttlichen Liebesoffenbarung ist. „Das Wort Gottes predigen heißt Luthern nichts Anderes als Christum predigen. Wer verkennt den mächtigen Fortschritt, welchen der Protestantismus dadurch machte, daß er die Person Christi zum theologischen Mittelpuncte seines Systems erhob?" . . . „Die höchste theologische Bedeutung des historischen Christus stellt sich dar in seinem Erlösungstode, der, indem er den göttlichen Zorn als aufgehoben durch die göttliche Liebe darstellt, der Gipfelpunct der realen göttlichen Liebesoffenbarung ist. Der Tod Christi ist die weltgeschichtlich gewordene persönliche Einheit der idealen und der realen göttlichen Liebesoffenbarung, was gewöhnlich durch die sogenannte Genugthuungslehre dahin ausgedrückt wird, daß Christus der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe." Was das Verhältniß der anselmischen Genugthuungslehre zur protestantischen Versöhnungslehre betrifft, so darf man dem Verfasser ganz beistimmen, wenn er sagt, daß die Reformatoren dieselbe überwunden haben, wenn sie sich dessen auch nicht klar bewußt sind und noch zuweilen in die alten Vorstellungen zurückfallen. „Im Gegensatze zu Anselmus, der in Verkennung der absoluten Wesenseinheit Gottes das absolute göttliche Wesen in einen Doppelbegriff spaltet, erschaut Luther diese ursprüngliche Einheit als tiefen Liebesgrund.... Schlägt auch die juristisch-mathematische Anschauung hie und da durch, so ist doch die ethische, die der göttlichen Liebe, überall die vorherrschende." Inwieweit es aber dem Verfasser gelungen sey, den alten Genugthuungsbegriff auf seine reine Wahrheit zurückzuführen und dessen zugleich objective und subjective Bedeutung geltend zu machen, wäre der Gegenstand einer ausführlichern Beurtheilung, als der Raum verstattet. Den Punct, von welchem aus die Verwirrung, die über diese Lehre herrscht, zu lösen sey, hat Hr. D. Sch. richtig entdeckt: es ist die Unterscheidung zwischen

dem Wesen Gottes an sich in seiner absoluten Jenseitigkeit und dem Wesen Gottes für den Menschen in seiner historischen Diesseitigkeit. Nach des Referenten Meinung aber muß in die objective Ansicht der Versöhnung von diesem Gesichtspuncte aus die subjective dergestalt verschmolzen werden, daß die Wahrheit der einen die Wahrheit der andern ist. Der Mensch wird thatsächlich mit Gott versöhnt und hat zugleich das Bewußtseyn der Versöhnung. Bei dem Verfasser erscheint die subjective Geltung des Todes Christi neben der objectiven (§. 23.).

Sehr schön hat der Verfasser die Lehre von der thuenden Genugthuung zu behandeln gewußt. „Die theologische Bedeutung des Todes Christi vollendet sich erst darin, daß derselbe aus gottmenschlichem Leben entsprungen ist und gottmenschliches Leben erzeugt. . . . Je mehr der Protestantismus den historischen Charakter Christi wieder hervorhob, desto mehr mußte er auch dessen menschgewordene Persönlichkeit ins Licht zu stellen suchen, wogegen die römische Kirche darauf ausgegangen war, das echt Menschliche in ihm zu vernichten. . . . Dieses rein menschliche Leben ist aber zugleich ein gottmenschliches. . . . Erst als Gottmensch ist Christus die reale Offenbarung der göttlichen Liebe, wie dieselbe für den Menschen zur persönlichen Erscheinung kommen kann. . . . „Gott ist (sagt Luther) sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich. . . . So siehest du in diesem Christo nichts als die höchste Lieblichkeit und Freundlichkeit." . . . Die Wundergabe ist zwar auch ein Moment des gottmenschlichen Lebens Christi, aber ein untergeordnetes. . . . Die allergrößten Wunder sind nach Luther die geistigen. . . . Christus als Lehrer offenbart uns den Geist, wie Christus als Wunderthäter die Kraft Gottes. . . . Es versteht sich aber von selbst, daß die Lehre Christi nicht nur an seinem gottmenschlichen Leben, sondern der Gedankenausdruck dieses Lebens selbst ist. Er ist, so wie er lehrt. Darauf

beruht die Realität seiner gottmenschlichen Erscheinung. ... Die Identität zwischen Lehre und Leben hat Zwingli am schönsten hervorgehoben. ... Nach Calvin wohnt die Fülle des göttlichen Geistes in Christo als eine Wurzel und ein Samenkorn des göttlichen Lebens für die Welt."

„Nach Anselm's Satisfactionstheorie war das Leben Christi, könnte man sagen, nur das Mittel, um den Tod Christi zu veranlassen, und hatte keinen Zweck in sich selbst.... Sobald aber einmal durch den Protestantismus die Vorstellung überwunden war, daß die Menschwerdung Gottes den äußern Zweck gehabt habe, einen in Gottes Wesen und Weltordnung hineingetragenen Widerspruch juristisch auszugleichen; sobald diese Menschwerdung als eine eben so nothwendige als in sich freie reale Offenbarung der göttlichen Liebe erkannt war: so war es gar nicht möglich, den Zweck dieser Offenbarung ausschließlich im Tode Christi zu suchen.... Dieß führt uns zu der Behauptung, daß die leidende Genugthuung nur in ihrer Verbindung mit der thuenden theologische Autorität habe, d. h. daß der Tod Christi nur insofern ein welterlösender sey, als ein gottmenschliches Leben ihm vorangehe und nachfolge." Indessen findet hier eigentlich der Begriff der Genugthuung keinen Platz mehr, und uns wundert, daß der Verfasser denselben beibehält.

Gottmenschliches Leben erzeugt der Tod Christi nach unserem Verfasser einmal in Christo selbst vermöge seiner Auferstehung und Himmelfahrt, sodann auch außer Christo. „Als eine türkische und papistische Vorstellung bezeichnet es Luther, zu meinen, daß Christus müßig droben im Himmel sitze. Man solle und müsse vielmehr dafür halten, daß er stets bei uns sey und in uns wirke" u. s. w. Der Verfasser führt jedoch als Zeugnisse für diese Idee auch Stellen der Reformatoren und Bekenntnisse an, welche von der Nachfolge Christi und Nachahmung seines Exempels handeln, während hier die sittliche Vollkommenheit Christi nur als Gegenstand der gläubigen Anschauung zur Sprache kommen kann.

Wie immer weiß der Verfasser auch hier den richtigen Punct hervorzuheben, wo ein Widerspruch gegen den herrschenden Lehrbegriff möglich ist und auch wirklich stattgefunden hat. Am Ende dieses Abschnittes zeigt er die „Berechtigung der Opposition, gegen die ausschließliche theologische Geltendmachung des Todes Christi zu protestiren, welche sie aber durch einseitige Ausschließung dieses Todes vom Erlösungswerke mißbraucht." — „Aber auch innerhalb der Mitte wurde das Bedürfniß gefühlt, als letztes und höchstes Resultat der Erlösung die Einpflanzung gottmenschlichen Lebens in die Menschheit nachzuweisen, welches A. Osiander that, ohne jedoch wie die Männer der Opposition die leidende Genugthuung zu verwerfen." Die Lehre dieses Mannes behandelt der Verfasser mit Liebe und meint seinen Fehler darin zu finden, daß er das Anthropologische mit dem Theologischen vermenge, während er doch richtig die reale Liebesoffenbarung Christi theologisch herstellen wolle.

Unter der Rubrik der ideale Christus handelt der zweite Abschnitt von der sogenannten Gottheit Christi. „Der lutherische Protestantismus läuft Gefahr, eine derartige concrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menschen anzunehmen, daß die menschliche Natur auf ein Minimum zurückgedrängt oder zum Verschwinden gebracht, d. h. der historische Christus durch den idealen verdunkelt, selbst vernichtet werde." — „Umgekehrt läuft der reformirte (schweizerische) Protestantismus die entgegengesetzte Gefahr, die Selbständigkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnisse zur göttlichen so ausschließlich zu behaupten, daß die menschliche Natur mit der göttlichen in der Person Christi gar nicht eins, d. h. der historische Christus vom idealen abgelöst wird, so daß wohl ein idealer und historischer Christus zurückbleibt, aber kein solcher entsteht, der die reale Einheit des idealen und historischen in einer und derselben Person darstellte." Nachdem der Verfasser den speculativen und mystischen Ausweg (Frank's und Schwenkfeld's),

um diese Gefahren zu umgehen, und die Unzulänglichkeit desselben gezeigt hat, gibt er „den entsprechenden Ausdruck" für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi.

„Calvin ist auf der richtigen Fährte (indem er nämlich die höhere Einheit der beiden Naturen in der einen Person festhalten will); aber er hat das eigentliche Geheimniß der Idee der Gottmenschlichkeit Christi noch nicht entdeckt, weil er noch nicht dessen sich ganz bewußt ist, daß die beiden Naturen, um in einer Person wirklich zusammenzugehen, ihre abstracten Gegensätze zu einander aufgeben müssen.... Anstatt anzuerkennen, daß ein menschgewordener Gott sich den Beschränkungen der menschlichen Natur unterworfen haben müsse, fand man es verkehrterweise eher in der Ordnung, daß die menschliche Natur sich zur Unerfaßlichkeit der göttlichen erweitert habe. Man glaubte, mit Einem Worte, noch nicht recht an die Realität der Menschwerdung Gottes. . . . Es erschien — so tief war man noch in den abstract-theologischen Gottesbegriff verstrickt — als eine Majestätsbeleidigung gegen Gott, ihn so ganz als einen diesseitigen wirklich menschgewordenen zu betrachten, daß er etwas von den abstracten Eigenschaften seiner Jenseitigkeit hätte abgeben müssen. . . . Der Protestantismus hat in seinen ursprünglichen Repräsentanten die Idee der Gottmenschlichkeit Christi noch nicht in ihrer Realität zu erfassen vermocht. . . . Er muß aufhören, die sogenannten beiden Naturen oder das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen als Widersprüche zu fassen. Aus den Widersprüchen muß er Gegensätze werden lassen, in welchem gegensätzlichen Verhältnisse das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen allerdings zu einander steht; denn nur der Gegensatz, aber nicht der Widerspruch läßt eine Vereinigung durch dialektische Ueberwindung in einem dritten Höhern zu." Aber wir fürchten, der Verfasser täusche sich selbst, wenn er das Räthsel auf diesem Wege, nämlich dem Wege des Verstandes, lösen zu können glaubt. Das

absolute Wesen Gottes wird nie in diese dialektische Synthese eingehen; auch wird die Idee der Abhängigkeit von Gott durch die der Freiheit in Gott, vermöge deren „der Mensch Gott, wenn auch außer ihm, doch zugleich in sich selbst als sein eigenes Wesen weiß und hat," niemals aufgehoben, wie denn Christus selbst diese Abhängigkeit von Gott in sich trug und immerfort aussprach. In diesem Puncte will uns scheinen, daß die hegel'sche Philosophie nicht bloß auf die Methode, sondern selbst auf die Denkweise des Verfassers Einfluß gewonnen und ihn verhindert hat zu erkennen, daß die Idee der Gottmenschlichkeit Christi ihre volle Bedeutung allein für den Glauben hat, und daß der Verstand dieselbe nur annähernd zum Bewußtseyn bringen kann, indem er zeigt, daß diese Gottmenschlichkeit ihre hauptsächliche Wahrheit im sittlich-religiösen Charakter hat.

Indem wir die Dreieinigkeitslehre, welche der Verfasser noch in den drei letzten Paragraphen dieses Abschnittes behandelt, vorbeilassen und nur mit Vergnügen bemerken, daß er sich auf dem sichern Boden der Offenbarungswirklichkeit fern von speculativer Jenseitigkeit zu halten gewußt hat, wollen wir noch auf das dritte Buch vom Sacrament einen Blick werfen und sehen, mit welchem Rechte diese Lehre in die Theologie gezogen ist.

„Daß die Bedeutung des Sacraments eine wesentlich theologische ist, geht aus dem Verhältnisse hervor, in welches dasselbe von Anfang an zum Worte Gottes tritt." Aber nicht Alles, was in Verhältniß zum Worte Gottes steht oder in demselben begründet ist, kann darum einen Bestandtheil der Theologie bilden. — „Das Wesen des Sacraments beruht auf einer eigenthümlich realen Verbindung des Wortes Gottes mit dem äußern Zeichen, wodurch das Wort Gottes eine Wirkung hervorbringt, welche ihm ohne dieses Zeichen hervorzubringen unmöglich wäre. Diese Wirkung besteht aber darin, daß es in sinnlich-geistiger, d. h. gottmenschlicher Weise die reale Liebesoffenbarung in Christo als eine blei-

bende zur Darstellung bringt." Nachdem der Verfasser die subjective Einseitigkeit, zu welcher Luther anfangs sich verwirrte, vorgeführt hat, kommt er zu dessen späterer Ansicht, nach welcher er drei Bestandtheile des Sacraments annimmt: das äußerliche Zeichen, das hinzutretende Wort, „wodurch das Zeichen kräftig wird und wir vernehmen, was Gott durch solches Zeichen in uns wirkt," und endlich den göttlichen Befehl, indem er hinzusetzt: „wo diese drei Stücke zusammenkommen, da haben wir ein rechtes Sacrament." Damit ist der Verfasser so sehr einverstanden und zufrieden, daß er nicht ohne Ueberraschung für uns das Ergebniß aufstellt: „Von hier aus tritt die theologische Bedeutung des Sacraments in vollster Klarheit hervor. Seine wahre Autorität hat es darin, daß es unmittelbar (eben so unmittelbar als das Wort) auf Gott zurückbezogen wird, daß es mit andern Worten Gottesoffenbarung ist. Wie Christus das Wort Gottes in realer Erscheinung darstellt, so stellt das Sacrament Christum als die nicht nur einmal real gewordene, sondern real bleibende göttliche Liebesoffenbarung dar. . . . Das Eigenthümliche der Verbindung von Wort und Zeichen im Sacrament liegt darin, daß Gott Wort und Zeichen durch seinen Befehl zusammengefügt, d. h. zu einem Offenbarungsmittel seiner in Christo erschienenen Liebe gemacht hat. . . . Je mehr das Wort der Gefahr der Verflüchtigung und Verjenseitigung ausgesetzt ist; je mehr Christus selbst nach seiner historischen Wirklichkeit durch abstracte Idealisirung entwirklicht werden kann, desto mehr erscheint das Sacrament als gottgeoffenbartes Darstellungsmittel der in Christo real vollzogenen Erlösung in theologischer Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit." Unser Befremden ist durch alles dieses eher gesteigert, als gehoben worden. Abgesehen davon, daß jene von Luther aufgestellten Bestandtheile sich eigentlich nur beim Abendmahle finden, daß es einen göttlichen Befehl, durch welchen in der Taufe „Wort und Zeichen zusammengefügt wird," nicht gibt, wie denn die

Einsetzungs- und Confirmationsformel: „im Namen Gottes des Vaters x.,“ sich gar nicht auf das Wesen dieses Sacraments bezieht und daher dessen Begriff bis auf diese Stunde streitig ist, auch der vom Verfasser aufgestellte: „das Sacrament der Taufe stellt die Idee der Gottmenschlichkeit Christi von Seiten der leidenden Genugthuung dar,“ sich schwerlich als biblisch rechtfertigen und zur allgemeinen Anerkennung bringen lassen wird — so ist es gewiß falsch und grenzt nahe an katholischen Formalismus, wenn der Verfasser den Sacramentsbegriff unabhängig vom Glauben und von der Kirche hinstellt. Gegen Melanchthon's Furcht, man möchte wieder in den Irrthum zurückfallen, daß die Signa an sich rechtfertigen, und seine gerechte Bedenklichkeit, eine objectiv theologische Autorität des Sacraments anzuerkennen, sagt der Verfasser: „Dieser Furcht liegt deutlich ein Mißverständniß zum Grunde. Das Wort Gottes und Christus selbst trotz seiner leidenden und thuenden Genugthuung rechtfertigen auch nicht an sich, sondern sind nur die objectiven Grundbedingungen, die Realelemente der Erlösung.“ Aber Hr. Schenkel bemerkt nicht den himmelweiten Unterschied, daß das Wort auch ohne den Glauben Gehalt und Bedeutung hat und Christus an sich, auch wenn ihm nicht geglaubt wird, der Gottmensch ist, daß aber die sacramentliche Handlung ohne den Glauben und ohne den Boden der kirchlichen Gemeinschaft — nichts ist: mit andern Worten, er verkennt die symbolische Natur des Sacraments. Indessen wird er doch selbst auf eine subjective Ergänzung oder Unterstützung seines wunderlichen objectiven Begriffs hingetrieben. „Erinnern wir uns, daß wir dem äußern Worte keine theologische Autorität beilegen konnten außer seiner Uebereinstimmung mit dem innern Worte, so liegt auf der Hand, daß auch dem Sacramente nach seiner äußern Sinnenerscheinung keine theologische Bedeutung beizulegen ist ohne dessen Uebereinstimmung mit dem innern Sinne. Der göttliche Wahrheitsgeist muß übereinstimmen mit dem geoffenbarten Wahrheitsstoffe des Sacraments, d. h.

der Geist muß das Sacrament deuten. In seiner äußern Verknüpfung von Wort und Zeichen ist es etwas Loses. Der Geist muß das Band werden, welches Wort und Zeichen zusammenbringt." Was kann aber dieser Geist Anderes seyn als der Glaube? — Referent muß diesen Sacramentsbegriff und die demselben geliehene Stelle in der Theologie für eine Verirrung erklären, von welcher der geistvolle und wahrheitliebende Verfasser früher oder später zurückkommen wird. Demungeachtet enthält dieses Buch vom Sacramente sehr viel Treffliches, insbesondere eine sehr geistreiche Gegeneinanderstellung der verschiedenen Ansichten der Reformatoren. Ueberhaupt ist das ganze Werk, wenn auch nicht ein Jeder mit allen Ansichten und Urtheilen des Verfassers übereinstimmen wird — wem möchte es zumal in unserer Zeit gelingen, etwas aufzustellen, was nicht Tadel und Widerspruch fände? — der allgemeinen Beachtung und des fleißigsten Studiums werth, und man darf hoffen, daß es sehr viel zur Belebung des positiv theologischen Sinnes und zum Wiederaufbaue der protestantischen Theologie beitragen wird.

---

Diese Anzeige war vollendet, als Referent den zweiten Band des Werkes: die anthropologischen Fragen. XXIV. 592 SS. in die Hände bekam. Wenn wir aber auch Zeit und Muße hätten, schon jetzt auf denselben einzugehen, so würde es doch zweckmäßiger seyn, in einem (so Gott will) später zu liefernden Artikel die Anzeige desselben mit der des dritten Bandes zu verbinden, um dann ein Urtheil über das Ganze fällen zu können. Die geharnischte Vorrede des zweiten Bandes, in welcher der Verfasser sich gegen die von seinen Recensenten gemachten Ausstellungen vertheidigt, trifft zum Theil auch unsere Anzeige, insofern sie ähnlichen Tadel wie frühere Anzeigen enthält. Die prüfenden Leser mögen urtheilen!

W. M. L. de Wette.

---

## 2.

**Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten in Groß=britannien. Von D. Georg Weber, Hauptlehrer an der höhern Bürgerschule in Heidelberg. Ersten Theiles erster Band. Die Lollarden und der destructive Theil der Reformation. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1845. XVI und 675 SS.**

---

Es gibt wohl kaum einen Freund gründlicher geschichtlicher Studien, der nicht das Bedürfniß einer dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechenden Gesammtbearbeitung der Kirchengeschichte der engländischen Reiche schon lebhaft empfunden hätte. Wer je in den Fall kam, von der einzigen neuern Bearbeitung dieses Stoffes in Deutschland, dem dürren Buche von Stäudlin, Gebrauch machen zu müssen, wird von diesem Bedürfniß zu reden wissen. Aber selbst die englische Litteratur, so reich sie theils in historischer Hinsicht überhaupt, theils an gründlichen kirchengeschichtlichen Monographien und andern Vorarbeiten im Besondern ist, füllt diese Lücke für uns und sich nicht aus. Nicht nur hat der Verfasser vorliegenden Werkes dieß in einer Charakteristik der englischen Kirchengeschichtschreiber in A. Schmidt's geschichtlicher Zeitschrift dargethan, sondern es geht auch aus dem merkwürdigen Umstand hervor, daß das genannte Werk von Stäudlin bei aller seiner Dürftigkeit gleichwohl einer Uebersetzung ins Englische werth geachtet werden konnte. Für uns Deutsche aber hat die Kirchengeschichte Großbritanniens nicht bloß den Reiz des rein wissenschaftlichen Interesses, sondern die genauere Kenntniß der Partien seit der Reformation gewinnt für uns eine immer wachsende praktische Bedeutung. Wir wollen hier nicht weitläufig seyn über die mehrfachen, aber auch bereits neuerdings wieder ziemlich verschollenen Pläne, das deutsche Kirchenwesen

nach anglikanischen Mustern zu gestalten. Gewiß ist es in diesem Betracht von der äußersten Wichtigkeit, die Bedingungen der Entstehung und Verwirklichung eines so eigenthümlichen und merkwürdigen Institutes wie die anglikanische Staatskirche auf seinem heimischen Boden historisch aufs Genaueste zu verfolgen. Auch der Verfasser kommt in der Vorrede darauf zurück. Aber wie er ausdrücklich erklärt, daß seine Arbeit unabhängig von jener Art Anregungen entstanden sey, so suchen auch wir das praktische Interesse des hier in Rede stehenden geschichtlichen Stoffes auf einer andern Seite. Das britische Kirchenthum ist nämlich nicht nur während des Mittelalters auf höchst frappante Weise *sowohl* Parallele, als Vorläufer deutscher Entwickelungen, sondern es hat auch seit der Reformation ohngeachtet der nicht bloß scheinbar von der unsrigen sehr verschiedenen Richtung, die es im Ganzen einschlug, die Phasen, durch welche der deutsche Protestantismus hindurchging und noch wird hindurchgehen müssen, im Einzelnen auf die bedeutungsvollste und lehrreichste Weise anticipirt. Während bei uns der reformatorische Trieb überwiegend die Richtung auf das theoretische Gebiet der Theologie nahm, verwirklichte er sich allerdings in Britannien eben so überwiegend in praktisch-kirchlichen Gestaltungen. Und dieß begründet gewiß einen durchgreifenden Unterschied. Allein die Gesammtrichtung der Dinge in Britannien verhinderte doch keineswegs, sondern brachte es ganz eigentlich mit sich, daß dort Regungen auch auf dem Gebiete der Lehre hervortraten, welche, vielen der unsrigen wesentlich gleichartig, doch bei uns erst weit später eine Existenz und Consolidation erlangten. Wir erinnern nur an das Quäkerthum, die Freidenkerei, den Socinianismus, die latitudinarische Theologie, den Puseyismus u. A. Daneben steht nun auf dem praktischen Gebiete das englische Staatskirchenthum mit seiner aristokratischen Haltung, seinen katholisch-hierarchischen Formen, gewaltigen Krisen und ihrer Bedingtheit durch eben so viel politische, als religiöse An-

triebe; ihm dicht zur Seite die schottische Nationalkirche mit ihrem schroffen Calvinismus, puritanischen Gesetzeseifer und ihrer demokratischen Unruhe; endlich beiden gegenüber die ecclesia pressa des Dissenterthums, die independente katholische Volkskirche in Irland, die gleiche protestantische in allen drei Reichen, repräsentirt durch die mannichfaltigen Secten, in denen sich von der unfreiesten, positivsten bis zur lustigsten, negativsten fast jede Art von religiöser Schattirung und Potenz genossenschaftlich geformt, durch- und ausgelebt hat, jede nur mögliche Verfassungsform des protestantischen Princips durchexperimentirt worden ist. Rechnen wir zu allem diesem noch die stets charakteristisch hervortretende Neigung alles britischen Kirchenthums, sich in der Mannichfaltigkeit seiner Formationen wetteifernd mehr als politisch-sociale, denn als rein geistige, namentlich intellectuelle Macht zu bethätigen, seinen Trieb an die verschiedenen Schichtungen des National- und Gesellschaftskörpers, an die Wandlungen des politischen Princips in einem seit Jahrhunderten freien, öffentlichen Staatsleben eng anzuschließen, sich an jeder Krise des letztern innig zu betheiligen, allen Strömungen des Nationalgeistes auf dem Fuße zu folgen: so ist leicht zu ersehen, wie noch viel mehr auf diesem praktischen Gebiete das brittische Kirchenthum wahre und irrthümliche Entwickelungen anticipirt hat, denen wir großentheils in Deutschland erst entgegengehen, und wie uns seine Geschichte einen reichen Schatz von Erfahrungen bietet, die wir zur Belehrung und Warnung wohl benutzen sollten. Im Besondern dürfte ein ernstes Studium dieser Geschichte manchen unserer kirchlichen Modeschwindeleien gegenüber als ein heilsames Correctiv sich erweisen, wenn anzunehmen wäre, daß geschichtliche Belehrungen gerade bei denen Eingang finden, denen sie am nöthigsten thäten.

Jedenfalls ist es als eine günstige Fügung zu betrachten, daß gerade in unserer Zeit ein Mann wie Hr. D. Weber sich der schwierigen Aufgabe unterzogen hat, die Ge-

schichte des protestantischen Kirchenthums in Großbritannien zu schreiben. Seine kürzere Geschichte des Calvinismus in Genf und Frankreich hatte bereits seinen Beruf zum Forscher in diesen Gebieten hinreichend documentirt, bevor er sich dieser umfassendern Aufgabe zuwendete. Und nach unserem Dafürhalten hat er sie, so weit das Werk vorliegt, trefflich gelöst. Der solideste Fleiß, die umfassendste Benutzung der Quellen, das redlichste Streben, sich in die Mitte der erzählten Begebenheiten und Zustände zu versetzen, aus ihnen heraus einen unbefangenen, nüchternen Standpunct der Beurtheilung zu gewinnen, tritt überall hervor. Dabei ist ihm die übersichtliche Gruppirung des geschichtlichen Stoffes vorzüglich gelungen; die natürlichen Fäden, an denen die Begebenheiten verlaufen, treten aus dem oft dichten Gewirre derselben deutlich hervor; passende Rückblicke auf das Vorhergehende vermitteln den Uebergang zum Folgenden und halten die Massen einheitlich zusammen. Die Sprache ist einfach und ungekünstelt; die Diction dürfte oft etwas belebter seyn. Daß der Verfasser nicht Theologe ist, wie er selbst bekennt, kann gerade bei einem Stoffe wie der Kirchengeschichte Großbritanniens am wenigsten zu einem ungünstigen Präjudiz gereichen. Es werden dafür wenigstens eben so viele allgemein geschichtliche und politische Befähigungen erheischt, als eigentlich theologische. Indessen machen sich doch hie und da einzelne Mängel bemerklich, die in einer nicht immer hinreichenden theologischen Orientirung des Verfassers ihren Grund haben. Ob letztere dem Werke zum wesentlichen Nachtheile gereichen werde, wird sich jedoch erst bei den folgenden Bänden bestimmter herausstellen.

Nach dem Plane des Verfassers soll das Ganze aus vier Bänden bestehen, wovon die beiden ersten das Reformationszeitalter bis zum Tode der Königin Elisabeth oder die Entstehung der englischen und schottischen Staatskirche behandeln, die beiden letzten die Kämpfe innerhalb derselben und die Schicksale der ausgeschiedenen Secten und

Religionsparteien bis auf unsere Tage darstellen sollen. Weil der Verfasser nach seinem Plane auch die antihierarchischen Bestrebungen des Mittelalters und manche Secten der Folgezeit, die nicht eigentlich einen positiv protestantischen Charakter haben, mit in seine Darstellung aufnehmen mußte, hat er wahrscheinlich den sonst etwas auffallenden Titel: „akatholische Kirchen und Secten" gewählt. Der vorliegende erste Band aber umfaßt nun in einer Einleitung (S. 1—210.) das kirchliche Mittelalter Englands und die Zeiten vor dem kirchlichen Schisma Heinrich's VIII. Darauf folgt im ersten Buche: die Geschichte der Entstehung des Schisma's in der englischen Kirche (S. 213—364.); im zweiten Buche: das Schisma in seinen destructiven Wirkungen (S. 367—462.); im dritten Buche: Organisationsversuche der englischen Kirche; Heinrich's VIII. Zwingherrschaft bis auf seinen Tod (S. 465—590.); im vierten Buche: die kirchlichen Vorgänge in den übrigen Theilen des großbritannischen Insellandes, d. h. die Zustände von Wales, Irland und Schottland vor der Reformation und die ersten Anfänge der letztern daselbst (S. 593—652.). Die einzelnen Bücher zerfallen wieder nach zweckmäßiger Abtheilung in einzelne Kapitel und Paragraphen, mit steter Quellenangabe, auch — wo es nöthig schien — mit wörtlichen Quellenexcerpten.

Ein tieferes Eingehen auf den Detail des reichhaltigen Werkes, sey es kritischer oder auch nur referirender Art, verbieten uns die dieser Anzeige gesteckten räumlichen Grenzen. Wir werden uns daher auf die Hervorhebung einiger Hauptsachen beschränken und um so mehr nur an die Einleitung einige kritische Bemerkungen anknüpfen, als wir in den folgenden Büchern an der den Begebenheiten Schritt für Schritt mit größter Genauigkeit und nüchternsten Unpartheilichkeit folgenden Darstellung des Verfassers verhältnißmäßig wenig Stoff zu dergleichen gefunden haben.

Es ist uns aufgefallen, daß der Verfasser im Eingange seiner Darstellung neben den Zügen, die dem angelsächsischen

Katholicismus mit dem damaligen abendländischen Kirchenthum überhaupt gemeinsam sind, nicht dasjenige Moment in seiner maßgebenden Bedeutung bestimmter hervorgehoben hat, welches für die nachfolgende Entwickelung der Kirche Englands offenbar das grundbestimmende, gewissermaßen das Schicksalsmoment ist, nämlich die unmittelbare Stiftung und fortwährende Leitung durch Rom. Der Verfasser erörtert zwar gründlich, wie während der angelsächsischen Periode über Könige und Volk der Klerus ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht erlangte, wodurch England zu einer Art von Kirchenstaat wurde. Aber erklärt finden wir diese Erscheinung keineswegs, wenigstens nicht entfernt befriedigend durch den Umstand, daß die Geistlichen die einzigen Schriftsteller der Zeit waren, somit Ruhm und Schande von ihrem Beifall und ihrer Abneigung abhing und Jeder sich daher beeilte, den erstern zu erlangen (S. 10.); eben so wenig durch die bloß nachträgliche Bemerkung (S. 27.) über die Theilnahme der Geistlichen an der weltlichen Jurisdiction. Hier wäre wohl vor Allem an die Erscheinung zu erinnern gewesen, daß in allen germanischen Staaten die Kirche mehr oder minder in ein ähnliches Verhältniß zur Staatsgewalt eintrat. Die Ursache war, daß während des zerfallenden Imperatorenreiches die Kirche in den Besitz eines großen Theiles der Civilgewalt gelangt war. Als nun die noch rohen deutschen Völker auf den Trümmern jenes Reiches ihre neuen Staaten gründeten, brachte ihnen die Kirche nicht nur die Reste der alten Bildung zu, sondern gewann auch als Inhaberin der Traditionen römischer Staatskunst den Sieg über den rohen Kriegsmuth der Barbaren. In diesem Uebergewichte politischen Verstandes sowohl als sonstiger höherer Bildung lag der Grund ihrer Herrschaft, und nicht der schwächste Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht liegt darin, daß die arianische Form, in welcher die überwiegende Mehrzahl der Germanen das Christenthum ursprünglich überkam, entweder überall rasch verdrängt wurde von der

katholischen, welcher allein oder vorzugsweise jene höhere Bildung eigen war, oder alle die Staaten, die, wie der ostgothische, burgundische und vandalische, beim Arianismus verharrten, auch ein frühzeitiges Ende nahmen. Bei den ursprünglich katholischen Franken, wie bei den vom Arianismus zum Katholicismus frühzeitig übergetretenen Longobarden und Westgothen findet sich nun zwar das geistliche Element in seinem Eingreifen ins Politische sehr ungleichmäßig entwickelt und nur die letztern bieten in Rücksicht auf Klerokratie eine Parallele zu den Angelsachsen. Aber bei den Franken erklärt sich die Ermäßigung der Klerokratie genügend aus der überwiegenden Masse noch durchaus heidnischer Volkstheile, welche der fränkische Staat diesseits des Rheines in den Alemannen, Thüringern u. a. noch während der ganzen merowingischen Periode in sich schloß und die dem Staate eine Innenentwickelung im obigen Sinne nicht verstattete. Bei den Longobarden aber hemmte diesen Entwickelungsproceß das zu nahe politisch nachbarliche Verhältniß zu Rom, indem das politische zu oft und stark das kirchliche Interesse durchkreuzte und weder den Staat je zu jener unbefangenen Hingebung an den Klerus, noch letztern zu jener Devotion gegen Rom gelangen ließ, durch welche sich Westgothen und Angelsachsen in der Geschichte bemerklich machen. Nur in diesen entferntern, insularisch und peninsularisch abgeschlossenen Reichen eröffnete sich für den katholischen Klerus und für Rom ein Raum unbeschränkten Waltens, kam eine völlige Aufnahme des Staates in die Kirche zu Stande. In beiden begegnen uns die gleichen Erscheinungen von mönchischen Königen oder Königsherrschaft übenden Mönchen, die dem angelsächsischen wie dem westgothischen Staate eigen ist und den endlichen Ruin beider herbeizuführen am meisten beitrug. Dieses fortdauernde unmittelbare Unterstelltseyn unter Rom und die Vorherrschaft des klerikalischen Princips erhellt aber nicht bloß aus der Reihe von neun angelsächsischen Königen, die sich im

Laufe zweier Jahrhunderte in die Klosterzelle zurückzogen nicht bloß aus dem Bestehen eines angelsächsischen Seminars in Rom, sondern auch aus der Art von Ergebenheit, welche die zahlreichen angelsächsischen Missionäre in Deutschland, wie Willibrord, Winfried, Gregor von Utrecht, später der gelehrte Alcuin, dem römischen Stuhle bewiesen; ferner aus dem von König Ethelwolf dem Klerus 854 ertheilten überaus günstigen Freibriefe, der Stiftung einer selbst für jene Zeiten ungewöhnlichen Anzahl von Klöstern, den enormen Güterschenkungen der Könige an die Kirche, dem Peterspfennig und dem Umstand, daß in England schon gegen Ende des zehnten Jahrhunderts durch eine römische Bulle jene wichtige Maßregel durchgesetzt werden konnte, welche den Kitt des hierarchischen Systems bildet, nämlich die Einführung des Priestercölibats.

Zwar fuhr Rom fort, in seinem Verhältnisse zur angelsächsischen Kirche sich mit jener klugen Condescendenz zum Nationalen zu benehmen, die sich schon in Gregor's des Großen Missionsinstruction an Augustin erkennen läßt und die wir es ebenfalls wieder in Spanien und gewissen Grenzdistricten beobachten sehen, über welche die Curie mit den Patriarchen von Konstantinopel in Streit lag. Es gestattete den Gebrauch der Landessprache beim Gottesdienst. Seine Herrschaft war so ziemlich eine patriarchalisch milde, schonende. Aber auch England sollte die strictere Entwickelung, welche unterdessen das römische Princip auf dem Continent erfahren hatte, kennen lernen. Treffend zeigt der Verfasser, wie dieß durch eine Wendung der Dinge herbeigeführt ward, von der man eher eine Befreiung Englands aus den Banden Roms hätte erwarten sollen. Seit der normännischen Besitznahme besetzte nämlich Wilhelm der Eroberer theils aus politischen Gründen, theils aus Vorliebe die wichtigsten englischen Pfründen mit normännischen, aus Frankreich herübergezogenen Geistlichen. Durch sie wurden die Ueberlieferungen des alten angelsächsischen Kirchen-

thums verdrängt und die Kirche Englands besonders unter den Auspicien des berühmten Erzbischofs Lanfranc von Canterbury zu jener Conformität mit der lateinischen Kirche des Continents gebracht, an welche man in Frankreich bereits gewöhnt war. Auch in der Folge trug der Gang der normännischen Regierungspolitik gerade durch die Maßregeln, durch welche er des klerikalischen Princips Herr zu werden trachtete, am meisten dazu bei, das römische System zu befestigen. Der von den nur selten in Gesinnung edeln, an Charakter bedeutenden Königen frei gewählte höhere Klerus wurde durch die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen jener um so stärker auf die römische Seite hinüber gedrängt. So konnte es dem berühmten Anselm von Canterbury, begünstigt durch die von den Kreuzzügen hervorgerufene Zeitstimmung, gelingen, den Königen 1166 das von Wilhelm einst selbst einem Gregor VII. gegenüber fest behauptete Investiturrecht in der Hauptsache wieder abzuringen. Auch die folgenden Könige waren mit den gleichen Bestrebungen nicht glücklicher, wie der Streit des wackern Heinrich II. mit Thomas Becket und die Schicksale des elenden Johann ohne Land beweisen. Seine Tyrannei brachte es dahin, daß England nun förmlich ein Lehen des römischen Stuhls wurde. In der magna charta, die vom Volke diesem König abgezwungen wurde, erlangte England zwar die Grundlage seiner nachmaligen freien Staatsverfassung, aber auch die Hierarchie eine Unabhängigkeit, welche nichts mehr zu wünschen übrig ließ. Die Folgen der Siege, welche Rom in England davon getragen, zeigten sich in ihrer schrecklichsten Gestalt besonders unter Heinrich III. Unter diesem kraft- und charakterlosen König erduldete England den schwersten Druck und die furchtbarsten Erpressungen sowohl von Seiten des Königs und seiner fremden Günstlinge, als von Seiten des Papstes und seiner italienischen Creaturen, welche die einträglichsten Stellen der englischen Kirche füllten. Zu dem Aufwand, den der Kampf mit den Hohenstaufen, die Hofhaltungen

der Päpste im 14. und 15. Jahrhundert erforderten, wurde vor Allen England durch italienische, vom Papste gesendete Wucherer aufs schamloseste gebrandschatzt. Früher als anderwärts und nachdrücklicher beginnen in Folge dessen aber in England auch die Reactionsbestrebungen wider das päpstliche System. Sie gelingen aber nur, indem der Klerus, jetzt in seinen Interessen selbst durch Rom bedroht, unter den Eduarden sich wieder enger an König und Nation anschließt. So wird schon im 13. Jahrhundert der Peterspfennig reducirt; dann werden die übrigen Geldforderungen Roms an das Reich, Provisionen, Reservationen ermäßigt. Später gibt sich diese Reaction zu erkennen in den antihierarchischen Regungen des im 14. u. 15. Jahrhundert durch die Könige selbst erhobenen und mächtig emporstrebenden dritten Standes, durch die polemische Richtung der spätern Scholastik in Okkam und Wycliffe's Reformationsversuche.

Weniger befriedigend als die Zeichnung der kirchlich-politischen Verhältnisse Englands im Mittelalter ist des Verfassers Charakteristik einzelner Partien des geistigen Lebens ausgefallen. Was zunächst von S. 55. an folgt, ist theils zu vag und oft nicht frei von innern Widersprüchen, theils entschieden irrig. Er schildert die ersten Jahrhunderte des Christenthums und das, was die altbritische Kirche von ihrem Charakter an sich trug, viel zu frei von dogmatisirendem Interesse, vorlauter Speculation und gesetzgebendem Autoritätswesen in Glaubenssachen. Diejenige Naivetät des frommen Glaubens, welche sich der Verfasser vorstellt, war zur Zeit des angelsächsischen Einbruchs um die Mitte des fünften Jahrhunderts gewiß auch in Britannien nicht mehr vorhanden, so weit es auch dem eigentlichen Schauplatze der damaligen dogmatischen Weltbewegung örtlich entrückt war. Auch von der angelsächsischen Theologie bekommen wir kein deutliches und richtiges Bild. Zwar schreibt der Verfasser derselben jenes dogmatisch-speculative Interesse zu, welches er in der christlichen Kirche überhaupt erst nach den Stürmen der Völkerwanderung erwachen läßt,

vindicirt ihr aber zugleich eine durch das drohende Gespenst der Häresie noch unbeirrte Freiheit der speculativen Vernunft. Als Repräsentant dieses freiern Sinnes wird Joh. Scotus Erigena kenntlich gemacht, den der Verfasser zwar dem phantasiereichen Irland zunächst zuweist, jedoch nach S. 58. auch als Träger des angelsächsischen Geistes geltend machen möchte. In allem diesem hat nun der Verfasser die Geschichte entschieden gegen sich. Denn Scotus Erigena ist ein philosophisch-theologisches Phänomen, einzig in seiner Art, welches sich, wenn irgend bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten über seine Bildungsgeschichte, doch nur aus der gleichfalls in geschichtlichem Dunkel liegenden irländischen, aber wohl von der griechischen Kirche her genährten und mit dem dortigen regen Speculationsgeist erfüllten Bildungsgruppe erklären läßt. Zur angelsächsischen Theologie aber bildet keine Denkweise einen so starken Gegensatz, als die seinige. Denn jene ist so starr positiv, dogmatisch traditionell, befangen und unfrei, wie nur irgend eine seyn kann. Sie erhebt sich in einer ziemlichen Anzahl von Repräsentanten, wie Beda, Winfried, Egbert von York, Alcuin und dessen Gefährten und Schülern im Reiche Karl's des Großen nicht in einem einzigen Stücke über die Gestalt, welche die Theologie seit der Völkerwanderung in den germanischen Staaten zunächst gewann und als deren Repräsentanten uns Cassiodor und Gregor der Große in Italien, Isidor von Sevilla in Spanien, Gregor von Tours und einige andere Scribenten in Frankreich gelten können. Es ist daher auffallend, daß der Verfasser jener echten Typen der angelsächsischen Geistesrichtung auch nicht mit einem Worte gedenkt. Gewiß hätte ihn aber in diesem Falle die nähere Charakteristik eines Winfried und Alcuin auch auf den Punct bestimmter zurückgeführt, von wo aus das ganze angelsächsische Kirchenthum fortwährend seine Impulse erhielt, nämlich auf Rom, seine Mutter und beständige Vormünderin.

Auch die Schilderung der Scholastik mit ihren Gegensätzen ist dem Verfasser nur den alterallgemeinsten Zügen nach gelungen. Man braucht die durchgängige Botmäßigkeit derselben gegen das hierarchisch überwachte Kirchendogma nicht zu beschönigen und darf doch ihre bedeutenden geistigen Eigenschaften mehr hervorheben, ihre großen Arbeiten auf dem Gebiete des speculativen Denkens gerechter würdigen, als es vom Verfasser geschehen ist, der sich freilich an Reinhold's Geschichte der Philosophie in dieser Partie nicht die zuverlässigste Führerin gewählt hat. Die Gegensätze von Nominalismus und Realismus aber hat der Verfasser geradezu verkannt, wenn er dem erstern die generelle Bedeutung einer rationalistischen Denkart etwa im Sinne Abälard's zuzuschreiben scheint. Abgesehen von dem noch keineswegs über allen Zweifel erhobenen Verhältniß Abälard's zum Nominalismus, war die nominalistische Philosophie an sich nicht freisinniger, als die realistische. Letztere hatte allerdings durch das Ansehen streng hierarchischer Persönlichkeiten, die auf ihrer Seite standen, wie Anselm, den Argwohn endlich überwunden, der im eilften und zwölften Jahrhunderte noch so ziemlich aller Anwendung der Philosophie auf die Theologie sich entgegenstellte; sie hatte am Ende das Vorurtheil für sich gewonnen, orthodoxe Philosophie zu seyn. Allein in einem principiell befreundetern Verhältniß zum Kirchendogma, als der Nominalismus, stand der Realismus keineswegs. Ja, wenn das Bedrohliche der Philosophie für die dogmatischen Satzungen der Kirche des Mittelalters in dem Vertrauen der philosophirenden Vernunft zu sich selbst lag, so war der Realismus das entschieden gefährlichere Princip, weil er in seinen beiden Formen, der platonischen wie der aristotelischen, wesentlich auf der Annahme der Identität von Seyn und Denken beruhte. Die Bedeutung des Nominalismus war es nun gerade, diese Identität aufgelöst, durch Geltendmachung einer Art von Empirismus und Sensualismus gewissermaßen aller Speculation ein Ende gemacht zu haben. Als Erschüt-

terung der bisherigen logischen Begründung des religiösen Glaubens war er daher allerdings eine Neuerung, aber nur eine philosophische, keineswegs eine dogmatische. Das Princip der unbedingt maßgebenden Autorität der kirchlichen Tradition und der Kirche selbst, auf welchem alle Scholastik ruhte, wurde durch ihn nicht in Frage gestellt und sollte nicht in Frage gestellt werden. Beide von philosophischer Anerkennung erst abhängig zu machen, lag ihm eben so fern, als dem Realismus. Vielmehr wie dieser fortfuhr an der dialektischen Selbstvergewisserung über das Dogma der Kirche festzuhalten, so sehen wir den Nominalismus dahin neigen, für die durch ihn aufgehobene Zuverlässigkeit der Dialektik sich in der Mystik einen Ersatz zu suchen. So konnte es kommen, daß die philosophische Neuerung kirchlich sehr conservativ war und umgekehrt die philosophische Orthodoxie gegen die Hierarchie opponirte. Wikleff und Huß waren eifrige Realisten; Gerson und die pariser Theologen, welche zur Verbrennung von Huß so eifrig mitwirkten, waren Nominalisten. Auch Luther war Nominalist und hielt gleichwohl an dem augustinisch-anselmischen credo, ut intelligam. Am wenigsten kann es angehen, nach einem Lieblingsgedanken des Verfassers aus dem Gegensatze zwischen Nominalismus und Realismus den Gegensatz angelsächsischen und normannischen Christenthums herauszubringen. Dürfen ja Alexander von Hales und Duns Scotus eben so begründeten Anspruch auf das Angelsachsenthum machen, als William Okkam.

Mit der Geschichte Wycliffe's und seiner Anhänger, der Lollarden (S. 62—135.), greift der Verfasser zuerst in das Volle der von ihm darzustellenden Objecte, und Niemand wird ihm in diesem Abschnitt ohne hohe Befriedigung folgen. Er läßt Wycliffe alle Gerechtigkeit widerfahren; aber die Forschungen des Verfassers dienen doch eben so sehr dazu, jeder Ueberschätzung dieser vorläuferischen Bewegung zu wehren. Sie zeugen gegen eine lange genug vorherrschende

Ansicht davon, daß auch die reformistischen Ideen der Wahrheitszeugen des Mittelalters nur stufenweise sich entwickelten und Jahrhunderte bedurften, um zu jener Durcharbeitung, Klarheit und Tiefe zu gelangen, in der sie bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts endlich hervortreten. W.'s Reformstreben war wesentlich durch die besondern Verhältnisse Englands bedingt. Weil kein Land damals in dem Grade von klerikalischen und curialistischen Brandschatzungen litt, wie dieses, so nahm W.'s Reformeifer von Anfang an eine entschiedene Richtung auf die Seite des äußern Kirchenthums, gegen Geld und Gut des Klerus. Hierin liegt das Wesentliche der wycliffitischen Reform; ihr eigentlicher religiöser Ideengehalt war bei aller Annäherung an das protestantische Princip des 16. Jahrhunderts doch im Ganzen noch sehr unklar, zweideutig; selbst das Schriftprincip wurde von W. vorzugsweise nach der vorhin erwähnten Seite in Anwendung gebracht. Wie W. in seiner Sittenlehre zu seinem Nachtheile sich noch mehrfach von der scholastischen Casuistik beherrscht zeigt (S. 107. 125.), so war er überhaupt mehr Scholastiker, als biblischer Theolog. Ja nicht bloß in das schultheologische, sondern auch in das juristische Gewand der Zeit müssen seine Ideen sich kleiden lassen. Als Beispiel diene die Theorie W.'s von den kirchlichen Gütern, die er als Lehen Gottes betrachtet, welche durch die Felonie der Sünde verloren gehen (S. 94.). Auch seine Anhänger, die Lollarden, zeichnen sich nicht gerade aus durch Entwickelung tieferer religiöser Ideen. Dem üppigen Reichthume des Klerus wird von ihnen die Idee christlicher Armuth entgegengestellt und aus derselben ein Ideal freieren, reineren Ascetenthums entwickelt, als Gegenbild des entarteten Ascetenthums der Bettelorden. Ueber diese Zeitidee hinaus versteigen sich die Lollarden nicht weit. Bei diesem Verharren auf einem beschränkt äußerlichen Standpuncte nahm daher die Bewegung auch leicht jenen politisch tumultuarischen Charakter an, in dem sie sich in Cobham und schärfer noch im

Bauernkrieg Watt Tyler's und John Bell's ausprägt. Das Verhältniß W.'s zu diesem Vorläufer des deutschen Bauernkriegs hätten wir vom Verfasser gern bestimmter gezeichnet gesehen. Im Uebrigen wird man lebhaft an spätere reformatorische und opponirende Parteien der Kirche Englands, die Quäker und Methodisten, erinnert und auf die merkwürdige Gleichartigkeit des Volksgeistes in seinen Kundgebungen unter ziemlich verwandten, wenn schon zeitlich auseinander liegenden, Umständen zurückgewiesen, wenn man den Verfasser (S. 76.) erzählen hört: „Die „armen Priester" — so nannten sich die Lollarden — eiferten, ohne die Erlaubniß der geistlichen Obern eingeholt zu haben, auf Marktplätzen und Kirchhöfen, auf Feldern und Wiesen, in Flecken und Dörfern vor dem schaarenweise zusammenströmenden Volke gegen die Entartung der Kirche und den herrschenden Aberglauben, gegen den heuchlerischen, allen Sünden fröhnenden Klerus und die erschlaffende Werkheiligkeit; sie predigten von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Reform, empfahlen die Zurückführung des reinen Evangeliums ohne traditionelle Zuthaten und wiesen auf die Gnade Gottes als einzige Quelle der Rechtfertigung und auf die heilige Schrift als Norm des Glaubens hin. In einem Zeitalter, wo die Rednerbühne gleich zum öffentlichen Sammelplatze wurde, wo der mündliche Vortrag die einzige Form der Mittheilung an das Volk war und wo Religion und Kirchenthum in alle Verhältnisse des Lebens eingriff, mußten die Predigten der „armen Priester" von großer Wirkung seyn."

Einer der interessantesten Abschnitte des ganzen Werkes ist der über die humanistische Bildung in England und ihr wechselndes Verhältniß zur Idee der kirchlichen Reformation (S. 135—210.). Ausführlich werden vom Verfasser Männer gezeichnet wie Erasmus, Cardinal Wolsey,. Thomas Morus, besonders aber der echt englische Joh. Colet. Wir kennen kaum ein Geschichtswerk, welches so siegreich die vielfach verbreitete Ansicht zu widerlegen geeignet ist, als

ob die Reformation vorzugsweise aus den Antrieben der humanistischen Kreise entsprungen sey oder unter Leitung der Humanisten eine günstigere Entwickelung genommen haben würde, als das hier vorliegende. Es erhellt aus der Darstellung des Verfassers vielmehr, daß der Humanismus an eine eigentliche Reformation sich nie herangewagt haben würde. „Wohl," sagt der Verfasser (S. 170.) von den Humanisten, „hatten sie das Alte mit Spott und Satire bekämpft, und ihre Verachtung des herrschenden Aberglaubens und der mönchischen Unwissenheit unverhohlen zu erkennen gegeben; aber an dem Bestehen eines Kirchensystems zu rütteln, das so freigebig Wissenschaften und Künste hegte und förderte, war ihnen nicht in den Sinn gekommen, und von dem Beginnen eines obscuren deutschen Mönches erwarteten die vornehmen Humanisten nicht viel Ersprießliches für ihre Zwecke. Wohl hatten sie sich bisher dem großen Bunde der Gelehrten und Gebildeten aller Nationen angeschlossen und jeden neuen Bekämpfer des morschen Systems mit Beifall begrüßt; als aber dieses Neue so mächtig um sich griff, daß es herrschend zu werden drohte, als die freien Ansichten nicht mehr Sondergut einer bevorzugten Classe blieben, sondern ins Leben übergingen, und als die neue Wissenschaft der katholischen Kirche, die durch jene nur für die Gebildeten gereinigt werden sollte, den Untergang drohte, da zogen sie sich allmählich zurück und verwarfen die Resultate der Bestrebungen, an denen sie selbst so thätigen Antheil genommen hatten. Männer von solcher Gesinnung gibt es in allen bewegten Zeiten u. s. w." Die englischen Humanisten wurden zuerst durch Luther's Schriftstellerei gegen ihren Gönner, König Heinrich VIII., — deren keineswegs tadelfreie Seiten der Verfasser mit musterhafter Unparteilichkeit, aber auch mit eben so großer Billigkeit beurtheilt — wider die deutsche Reformation in Harnisch gebracht. Erasmus mußte, wie der Verfasser zeigt, besonders auf englische Anregung hin endlich sich entschließen, gegen Luther

zu schreiben, wenn er nämlich nicht Gefahr laufen wollte, einer englischen Pension verlustig zu gehen (S. 188.). Am Ende aber wurden die freigesinnten Humanisten, wie z. B. Thomas Morus, die grausamsten Verfolger der reformatorischen Regungen im englischen Volke, der durch Luther neu belebten Traditionen des Lollardismus in den niedern und mittlern Ständen der Nation.

Aus Mangel an Raum müssen wir uns versagen, dem Verfasser in seiner Beschreibung der ersten Märtyrer und Bekenner des evangelischen Glaubens in England zu folgen. Daß derselbe seit Luther's Auftreten in England nicht raschere Fortschritte machte und allgemeinere Wurzeln schlug, begründet der Verfasser (S. 175.) treffend durch Hinweisung auf die in England verhältnißmäßig sehr zurückgebliebene Entwickelung des städtischen Bürgerstandes, welcher in Deutschland und überhaupt auf dem Continent am meisten Sinn und Empfänglichkeit für die Lehren der Reformatoren zeigte und sie durch seine im Laufe der Jahrhunderte erworbene politische Selbständigkeit zu schützen im Stande war. Macht, Einfluß, Reichthum, Bildung waren in England fast ausschließlich im Besitz von Adel und Geistlichkeit und diese beiden Stände zu Anfang des 16. Jahrhunderts wiederum großentheils abhängig von der starken monarchischen Gewalt der Könige. Auch hatten die Verirrungen des Lollardismus jedes Reformbestreben von unten auf den bevorrechteten Ständen voraus verdächtig gemacht und gerade sie, sonst im Besitze der höhern Einsicht, suchten sich daher vor jedem Verdacht einer Verbindung mit den Bestrebungen des Continents fern zu halten. So konnte die Reformation in England zunächst nur unter Aegide des Königthums durchdringen, blieb aber eben darum auch auf die Entwickelung beschränkt, die ihr das Königthum jeweilig verstattete. Natürlich ist daher auch vom Verfasser dem Eingreifen Heinrich's VIII. in den Gang der Reformation bei Weitem der größte Raum gewidmet. Wir dürfen den Anlaß, den die

berüchtigte Ehescheidungsangelegenheit dem Könige zum Bruc
mit Rom gab, als bekannt voraussetzen und haben nur di
ausführliche, diplomatisch genaue und doch stets übersichtlic
klare Auseinandersetzung, welche der Verfasser von diesen
verwickelten Handel gibt, den Lesern angelegentlich zu em
pfehlen. Einzig gewisse Puncte erlauben wir uns hier be
sonders hervorzuheben.

Wir verdanken dem Verfasser zunächst eine genauere
Charakteristik Heinrich's VIII., den man, um nicht ungerecht
zu werden, nach den verschiedenen Perioden seiner Regie-
rung beurtheilen muß. In den zwei ersten Decennien der-
selben unter der Leitung des Cardinals Wolsey folgte er der
Richtung des Jahrhunderts und dem Beispiele der übrigen
europäischen Potentaten, unter denen er durch persönliche
Eigenschaften und Empfänglichkeit für die edlern Elemente
der Zeit einen ausgezeichneten Rang einnahm. Seine schöne
Gestalt, seine Gewandtheit in allen körperlichen Künsten,
seine geistige Bildung blendeten die Augen seiner Unterthanen
und gewannen ihm alle Herzen, so daß die Schriftsteller
jener Zeit das überschwenglichste Lob über ihn ausgossen,
was damals noch nicht bloße Schmeichelei war. Zwar
äußerten sich damals schon die hervorstechenden Eigenschaften
seiner Natur, Sinnlichkeit, Stolz und autokratische Herrsch-
sucht, aber noch mit Mäßigung. Dem Monarchen kam es
sehr zu Statten, daß die Nation aus Haß gegen Wolsey
Alles, was Rühmliches im Felde oder zu Hause geschah,
ihm, die Steuernlast aber und die Unterdrückung der Frei-
heiten dem Günstlinge zuschrieb. Erst Wolsey's Fall und
das Zerwürfniß mit Rom leitete eine neue Epoche ein. In
der Leidenschaft für Anna Boleyn steigerte sich seine Sinn-
lichkeit zum schrecklichsten Laster, welches denn in der Folge
auch alle übrigen bösen Keime in ihm zur vollesten Ent-
wickelung brachte. Heinrich's Skrupel wegen der Recht-
mäßigkeit seiner ersten Ehe mit Katharina von Arragonien,
die er als Hauptgrund seines Ehescheidungsbegehrens auf-

stellte, werden gewöhnlich als nur fingirte angesehen. Der Verfasser, ohne zu verhehlen, wie großen Antheil an dem lebhaften Wiedererwachen derselben die obige neue Leidenschaft hatte, so wie der Wunsch, einen ihm bisher versagten männlichen Thronerben zu erhalten, beweist das Gegentheil (S. 214. 218. 256. 284.). Schon bei Schließung der ersten Ehe waren sie vorhanden und befestigten sich später durch des Königs bekannte Vorliebe für Thomas von Aquino, der nach 3 Mos. 18, 16. solche Ehen entschieden verwarf. Schon als die Unterhandlungen mit dem römischen Stuhle im vollen Gange waren, war der König oft wieder nachdenkend und unschlüssig in der Sache, und so sehr war ihm daran gelegen, seine Gewissensbedenken durch eine vollgültige Autorität beschwichtigen zu können, daß der sonst so heftige und leidenschaftliche Monarch über fünf Jahre mit unendlicher Geduld eine gütliche Lösung der Frage abwartete, bevor er seine Verbindung mit Anna vollzog, — ein Nebeneinander von roher, sündiger Begier und Gewissenhaftigkeit, wie es auch sonst in der Geschichte leider nicht selten vorkommt und für die tiefere religiöse Psychologie kein Räthsel ist.

Ueber die moralische Beurtheilung der Ehescheidungsangelegenheit des Königs, in ihrem ganzen Zusammenhange betrachtet, kann heutzutage kein Zweifel obwalten. Dagegen vom Gesichtspunct des positiven Rechtes jener Zeit war die Frage höchst verwickelt und allerdings die ganz entgegengesetzte Beurtheilung möglich, welche sie wirklich gefunden hat. Eine summarische Zusammenstellung der Gründe pro et contra bitten wir bei dem Verfasser (S. 253 ff.) nachzulesen. Ueber die vom König aller Orten eingeleiteten Verhandlungen über die Gültigkeit seiner ersten Ehe und die Zulässigkeit einer Scheidung stellt der Verfasser (S. 252.) folgende Resultate zusammen: 1) die englischen Universitäten waren im Ganzen der Scheidung abgeneigt aus Furcht vor Beförderung der Reformation, wenn Anna, die der evan-

gelischen Lehre geneigt war, Königin würde; ferner aus Theilnahme für die unglückliche Katharina und aus Mißbilligung der Motive des Königs; 2) das Ausland war der Majorität nach für eine Trennung der unerlaubten Ehe; 3) die Gründe, die gegen eine solche Heirath vorgebracht wurden, waren so gewichtig, daß man allenthalben, auch wo man nicht für die Zulassung der Scheidung stimmte, doch die Ehe selbst nach göttlichen und natürlichen Geboten für unerlaubt hielt und die päpstliche Dispensation als unzulässig bezeichnete; 4) die königlichen Unterhändler gaben meistens für die Gutachten größere oder kleinere Summen, die jedoch eben sowohl als Honorar für ihre Mühe, wie als Versuch einer Bestechung ausgelegt werden konnten; 5) die kaiserliche Partei wendete ähnliche Mittel an, um Urtheile zu Gunsten einer Scheidung zu unterdrücken und die entgegengesetzte Ansicht verfechten zu lassen, und wurde darin durch den päpstlichen Einfluß unterstützt. Die schweizer Reformatoren erklärten das Gesetz im Leviticus für allgemein bindend und eine Ehe zwischen Schwager und Schwägerin für eben so unerlaubt, als in den übrigen an demselben Ort erwähnten nähern Verwandtschaftsgraden. Luther und Melanchthon dagegen fanden zwar eine solche Ehe ebenfalls den göttlichen und menschlichen Gesetzen entgegen, waren aber mit dem Papst und der Partei des die Rechte seiner Tante schützenden Kaisers gegen eine Ehescheidung; ja Luther war sogar geneigt, in den Ausweg zu willigen, den der Papst dem englischen Gesandten vorschlug: Pontifex secreto mihi proposuit conditionem huiusmodi: concedi posse vestrae Maiestati, ut duas uxores habeat — — quod et Caesareanos quaerere et procurare audio. Wenn daher auf die deutschen Reformatoren wegen der von ihnen zugelassenen Doppelehe des Landgrafen von Hessen fortwährend ein gerechter Tadel gehäuft wird, so mögen wenigstens die römischen Tadler Fälle, wie den vorliegenden, nicht gänzlich übersehen. Ueberhaupt trifft sowohl Papst

Clemens VII., als Paul III. aufs Stärkste der Vorwurf, in dieser Angelegenheit keineswegs nach dem Beispiele mancher Vorgänger muthvoll die Sache einer unglücklichen Frau, die Heiligkeit der Ehe verfochten, den Standpunct, der von ihnen später für den allein richtigen erklärt wurde, unverrückbar festgehalten zu haben. Ihr ganzes Verhalten war vielmehr fortwährend ein Diplomatisiren der unwürdigsten Art (vgl. S. 218. 244. 252. 276. 288. 290. 292. 319. 403.).

Ueberaus lehrreich zeigt der Verfasser, wie dem noch immer zwischen der Stimme des Gewissens und dem Zuge der Leidenschaft hin und her schwankenden Könige durch Thomas Cromwell in den macchiavellistischen Lehren von der durch kein Gesetz bedingten Omnipotenz der Könige ein willkommener Ausweg eröffnet ward (S. 260.). Nach dem vollendeten Bruche mit Rom war der Damm, den Religion und Superstition den Gelüsten des Königs entgegengesetzt hatten, überhaupt durchbrochen. Die arge Seite seines Wesens, bisher zurücktretend hinter manche gute, wenigstens glänzende Eigenschaften, entfaltete sich unverhüllt und in steigender Progression. „Die Fehler seiner Natur," sagt der Verfasser (S. 584.), „arteten jetzt in Laster aus. Die Sinnlichkeit steigerte sich zu einer schrecklichen Leidenschaft, der er seine Frauen, seine Freunde und seine Günstlinge zum Opfer brachte. Sein Stolz erfuhr durch seine römischen Widersacher (vgl. über den unerhörten Ton der päpstlichen Bannbulle S. 343.) und besonders durch Cardinal Pole (der in seiner fulminanten Schrift gegen Heinrich die Vereitelung eigener glänzender Aussichten auf die Thronfolge in England zu rächen hatte, S. 354 ff.) eine so furchtbare Beleidigung, daß er dadurch nicht nur zur blutigsten Verfolgung Aller, die mit diesen in Verbindung standen oder gegen den römischen Bischof noch einige Anhänglichkeit und Pietät zeigten, gereizt wurde, sondern daß auch von dieser Zeit an ein finsteres Mißtrauen in ihm Wurzel faßte und unzählige Opfer forderte. Seine Herrschsucht endlich artete in Tyrannei aus;

denn da er nicht den geringsten Widerspruch ertragen konnte, bei seinen kirchlichen und religiösen Neuerungen aber fortwährend auf widerstrebende Elemente stieß, so wurde jede abweichende Richtung von der schmalen orthodoxen Linie mit blutiger Strenge geahndet und die Willkür zuletzt zum Gesetz erhoben. Seine kirchlichen Reformen flossen größtentheils aus diesen Leidenschaften. Sinnlichkeit und Stolz waren die Haupttriebfedern bei der Abrogation des päpstlichen Primats und der Einführung der königlichen Suprematie; Genußsucht, die in Verschwendung ausartete und zu ihrer Befriedigung große Reichthümer forderte, und Rachsucht wegen der Bekämpfung seiner neuen kirchlichen Autorität bewirkten die Auflösung der Klöster, und sein despotischer Sinn führte ihn zu den arbiträren Bestimmungen über Religion und Kirche, die in dem schrecklichen Statut der sechs Blutartikel ihren Culminationspunct hatten." In der That verrieth es ganz die wahnsinnige Eitelkeit eines orientalischen Despoten, wenn Heinrich in der Vorrede zu der 1535 herausgegebenen lateinischen Bibel erklären ließ, „durch die neue Stellung sey der König berufen, an Gottes Statt Kirche und Staat zu regieren, er sey im Reiche, was die Seele im Körper und die Sonne im Weltall, Gottes Ebenbild auf Erden, daher man auch von seinen Geboten, die mit den göttlichen eins wären, um keines Fingers Breite abweichen dürfe." Und wirklich ist, seitdem sich Heinrich zum Oberhaupte der Kirche unter Christus aufwarf, die ganze Kirchen- und Staatsgeschichte Englands unter ihm nur eine orientalische Hofgeschichte. Unter dem Deckmantel der fürchterlichsten Heuchelei muß sowohl die anwachsende protestantische Partei am Hofe: Cromwell, Crammner, Barnes, Garet, Jerome, als die dem römischen Glauben treu bleibende: Norfolk, Gardiner, Bonner, Audley, Wriothesley, ihre wahren Gesinnungen verbergen, weil beide gleich sehr vor dem fürchterlichen Könige zu erzittern haben und gleich häufig von dessen stets aufgehobenem Henkerbeile

wirklich getroffen werden. Selbst aber in diesem Zustande nimmt ein geheimer Intriguenkrieg beider Parteien gegen einander seinen Fortgang, indem jede derselben eine augenblickliche persönliche Vor- oder Abneigung des Despoten zu ihrem Vortheil und zum Schaden der andern zu benutzen sucht. Vornehmlich aber bezeichnete, seitdem Anna Boleyn als Opfer einer Cabale der römischen Partei gefallen war, jede der folgenden Vermählungen des Königs den momentan günstigern Stand des einen oder andern Princips am Hofe, während ganz in der Stille die reinere evangelische Lehre im Volke allmählich mehr an, freilich noch oft blutgetränktem, Boden gewinnt.

Dieß sind die Phasen, zwischen denen die Reformation Englands in ihren Anfängen sich hindurchbewegt. Eine Uebersicht über den Gang des Parteigetriebes zu geben, ist, ohne weitläufiger zu werden, als wir seyn dürfen, nicht möglich. Wohl aber ist es höchst wichtig und lohnend, demselben Schritt für Schritt zu folgen, und der Verfasser hat sich durch seine höchst fleißige und genaue Darstellung dieser Periode den größten Anspruch auf den Dank aller derer erworben, denen es um eine gründliche Kenntniß der englischen Kirchenzustände, auch nach ihrer spätern Entwickelung, zu thun ist. Denn schon in der Periode Heinrich's treten die Züge deutlich hervor, welche nachher den feststehenden Typus des englischen Staatskirchenthums ausmachen. Wir rechnen hieher das Verflochtenseyn des zeitlichen Interesses der Großen mit einer bestimmten äußern Formation des Kirchenthums; das Forterben unprotestantischer, hierarchischer Vorstellungen von der Kirche in der beibehaltenen hierarchischen Form; das Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt und die superstitiöse Verehrung gegen die Person des Königs, die unter dem Klerus besonders in der stuart'schen Periode hervortritt; die eigenthümliche Betonung der Katholicität und die steten Ansprüche darauf neben dem ausgebildetsten kirchlichen Nationalstolze; die eigenthümliche Fassung einzelner

Dogmen und die Vorliebe für gewisse Formen des Gottesdienstes. Offenbar war durch die Maßnahmen Heinrich's in Sachen der Reformation für die letztere bereits ein so vielverschlungener Knoten geschürzt, daß Eduard und Elisabeth, wenn sie auch einen entschiedenern Willen dazu gehabt hätten, nicht mehr freie Hand behalten haben würden, die englische Kirche dem Muster des continentalen Protestantismus vollständiger zuzubilden.

Indem wir dem Herrn Verfasser für die höchst gewinnvolle und verdienstliche Bereicherung danken, welche durch sein Werk unserer kirchengeschichtlichen Litteratur zu Theil geworden ist, drücken wir zugleich den Wunsch aus, daß die Fortsetzung nicht allzu lange möge auf sich warten lassen.

Bern.

Hundeshagen.

# Uebersichten.

des Werkes unzufrieden zu seyn. Dasselbe ist in den vielen Zeitschriften, in welchen man es beachtet und einer Besprechung unterzogen hat, fast überall mit Wohlwollen und mit dem anerkennenden Urtheile aufgenommen worden, daß es in befriedigender Weise die Lösung der hohen Aufgabe angebahnt habe. Auch habe ich der öffentlichen Kritik mannichfache Anregung zu erneuerter Erwägung sowohl der dogmatischen Grundlage als auch der wissenschaftlichen Anordnung und Eintheilung meiner kirchlichen Statistik und vielfältige Belehrung und Berichtigung im Einzelnen zu verdanken. Sollte ich die Freude erleben, mich einmal zur Veranstaltung einer neuen Auflage aufgefordert zu sehen, so hoffe ich, dem Buche eine Gestalt zu geben, welche neben den Merkmalen einer dem Gegenstande unausgesetzt zugewandten Forschung den von der Macht der Kritik geübten Einfluß genügend vor Augen stellen wird. Den Beifall Aller jemals zu erwerben, würde zumal bei einem Gegenstande von der Art der kirchlichen Statistik eine sehr übel begründete Hoffnung seyn. Von dem geistigen Kampfe, welcher unsere ganze Zeit bewegt, wird das Urtheil über ein Werk am wenigsten unberührt bleiben können, welches durch das Gericht, das es seiner Natur nach über die Gegenwart hält, eine Menge von kirchlicher, theologischer, patriotischer und individueller Empfindlichkeit in Aufregung und wider sich in Harnisch bringen muß. Dazu kommt, daß es gewisse Richtungen und Bestrebungen in unserer heurigen theologischen und kirchlichen Welt gibt, welche sich so sehr von dem wissenschaftlichen Gemeinwesen abgesondert haben, daß der geistige Verkehr mit ihnen nur mit größter Schwierigkeit aufrecht erhalten und fortgesetzt werden kann und oft kaum noch die Möglichkeit des sprachlichen Verständnisses ihnen übrig geblieben zu seyn scheint. Auch meinem Werke hat es an einzelnen Stimmen nicht gefehlt, deren Urtheil eine Verschiedenheit wissenschaftlicher Anschauung und Sprache bekundet, welche der Hoffnung auf Ver-

ständigung keinen Raum läßt. Ich habe das herbe Gefühl, welches Mißverständnisse von so hoffnungsloser Art in mir erregten, auf jeden Vertheidigungsversuch verzichtend, in Geduld und Stille ertragen und will auch an diesem Orte mein bisheriges Schweigen nicht brechen. Nur gegen eine der Kritiken, über deren Unbilligkeit ich mich zu beklagen habe, will ich mir hier ein kurzes Gegenwort erlauben, eben weil sie bei aller Heftigkeit, mit welcher sie auftritt, doch die Spuren einer gemeinsamen Grundlage an sich trägt, welche als die Bedingung gegenseitigen Verständnisses mir eben Muth macht, mich mit dem Verfasser in eine Erörterung einzulassen. Ich meine die „Hamburg — D. Ritter" unterzeichnete Kritik in der N. Jen. Allg. L.=Z. (1846. Jun. Nr. 149 f.). In dieser hat jedenfalls eine vorgefaßte Meinung die Feder geführt und den Verfasser in meinem Werke Gedanken und Tendenzen finden lassen, welche bei einer unbefangenen Auffassung und Würdigung meiner Worte ihm selbst als in denselben nicht enthalten hätten erscheinen müssen. Nur auf diese Weise erklären sich neben vielen anderen Ausstellungen die mit leidenschaftlicher Erregtheit vorgetragenen Bemerkungen, welche gleich zu Anfange der Recension durch meine Charakteristik der drei Hauptkirchengemeinschaften hervorgerufen werden. Diese Charakteristik lautet also (K. Statistik I, 31.): „Die morgenländische Kirche ist die erstarrte Kirche des Alterthums; die römische Kirche die herrschsüchtige Kirche des Mittelalters; die evangelische Kirche die auf dem Grunde des Alterthums und Mittelalters lebendig sich fortbewegende Kirche; die erste die ungebildete, die zweite die verbildete, die dritte die einzig und wahrhaft geschichtlich gebildete." Ich gebe zu, daß ich den mir vorschwebenden Gedanken auf einen noch präciseren Ausdruck hätte bringen können; auch würde ich ohne Zweifel wohl gethan haben, die hier gegebene, übrigens keineswegs neue oder ungewöhnliche Auffassung der Eigenthümlichkeit der drei großen Kirchengemeinschaften etwas ausführlicher

zu entwickeln. Vielleicht werde ich bald Gelegenheit *haben*, an einem andern Orte das hier Versäumte nachzuholen und namentlich über meine Auffassung der römischen und der evangelischen Kirche nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse mich weitläufiger zu erklären, als es in dem angeführten Satze und in dem übrigen Theile des Paragraphen, aus welchem die Worte entnommen sind, geschehen ist. Keinenfalls aber glaube ich durch die Kürze meiner Darstellung eine so gänzliche Entstellung meiner Ansicht verschuldet zu haben, wie sie aus folgenden der angeführten Stelle sich anschließenden Sätzen hervorgeht: „Ist das die Vorstellung von seiner Kirche, die dem echten Lutheraner vor der *Seele* schwebt? Das Alterthum also (ein sehr vieldeutiger Begriff!), ja das Mittelalter wäre der Grund, auf welchem Luther sie errichtet hat? Wahrlich, man muß erstaunen, wie ein lutherischer Theolog, der sich dieses Namens so zuversichtlich rühmt, das Wort hat nicht finden oder verschweigen können, das keinem unserer schlichtesten Gemeindeglieder fehlen wird, wenn wir sie fragen, was der evangelischen Kirche eigenthümliches Kennzeichen sey. Nicht sein geschichtlicher Sinn hat Luther zum Schöpfer der *neuen* Zeit gemacht; nicht seine Kunde des kirchlichen Alterthums, geschweige des Mittelalters, hat ihn zu seinem Werke *begeistert*; sie schuf ihm nur Schmerz und Pein, bis sein Erlösungsmorgen erschien: auf das Wort Gottes allein gründete er des Geistes und der Wahrheit unvergänglichen Dom, und er ahnte wohl nicht, daß seine ernste Warnung, es stehen zu lassen, sich nach dreihundert Jahren gegen die kehren würde, die da wähnen, seine treuesten Bekenner zu seyn.“ Hier wird mir also die Ansicht untergelegt, als sey Luther durch seinen geschichtlichen Sinn oder durch seine Kunde des kirchlichen Alterthums und Mittelalters zu *seinem* Werke begeistert worden, eine Ansicht, über welche sich ein wenig zu verwundern ich allerdings dem Verfasser wohl gestatten müßte. Aber was in meinen Worten gibt ihm zu

einer so seltsamen Unterstellung auch nur einen Schimmer des Rechts? Luther's geschieht nicht einmal Erwähnung in meinem Satze, und so hoch ich von ihm denke, so würde ich doch, auch wenn er allein der Führer der reformatorischen Bewegung in der Kirche gewesen wäre, was er doch für einen großen Theil der evangelischen Kirche gar nicht, und auch in Deutschland nicht ausschließlich, nicht ohne Mitwirkung zahlreicher, wenn auch an Bedeutung ihm nicht gleichkommender Mitführer war, mich niemals entschließen können, ihn mit dem Verfasser als „Schöpfer der neuen Zeit" zu bezeichnen und von Gliedern der nach ihm benannten Kirche den Ausdruck „seine treuesten Bekenner" zu gebrauchen. Aber auch abgesehen von jener ganz willkürlichen und wunderlichen Uebertragung dessen, was ich zur Charakteristik der evangelischen Kirchengemeinschaft sage, auf die Person Luther's, hat der Verfasser mich vollkommen mißverstanden, wenn er als meine Meinung, die zu bekämpfen dann eben nicht schwer ist, dieß aufstellt, daß die evangelische Kirche ihre Entstehung kirchengeschichtlichen Studien zu verdanken habe. Was ich sage, schließt keineswegs die Anerkennung derjenigen Wahrheit aus, hinsichtlich welcher der Verfasser mich an die bessere Einsicht schon der schlichtesten Gemeindeglieder verweisen zu müssen meint, sondern findet jene Wahrheit in dem vorliegenden Zusammenhange nur nicht ausreichend zur Charakteristik der evangelischen Kirche in ihrem Unterschiede von den beiden anderen großen Kirchengemeinschaften der Gegenwart. Die evangelische Kirche richtete sich doch keineswegs unmittelbar auf der Grundlage des Wortes Gottes auf, sondern diese Grundlage war für dieselbe durch den ganzen voranliegenden geschichtlichen Bildungsgang der Kirche vermittelt. Oder sollte Jemand im Ernste die Behauptung aufstellen können, daß die evangelische Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Cultus, in ihrer Verfassung keine Spur einer solchen Vermittelung an sich trage und, allen geschichtlichen Zusammenhang mit der näheren und

ferneren Vorzeit abbrechend, ganz frisch und unmittelbar an die apostolische Zeit angeknüpft habe? Dieß, daß die Kirche in derjenigen Gestalt, welche sie unter dem Einflusse der reformatorischen Bewegung des sechszehnten Jahrhunderts erlangte, die ganze kirchliche Vergangenheit zu ihrer Voraussetzung hat, auf deren Grunde stehend sie die Anführerin der neueren kirchlichen Entwickelung geworden ist, durfte nicht mit Stillschweigen übergangen werden, wo es sich um eine vergleichende Charakteristik der bestehenden Kirchengemeinschaften handelte. Es wird dadurch nicht geleugnet, sondern nur näher bestimmt, daß das Wort Gottes als ihr Princip dieser Entwickelung zu Grunde liege, und ich weiß nicht, womit der Verfasser es rechtfertigen will, wenn er den von mir angewandten Begriff des kirchlichen Alterthums, den er selbst einen vieldeutigen nennt, in einem so engen Sinne faßt, daß von demselben die apostolische Kirche, der Keim für alle nachfolgende Entwickelung, und mit ihr das in der heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes ausgeschlossen bleibt. Ich hoffe, daß eine ruhigere und gründlichere Erwägung der von mir aufgestellten Ansicht hier und an mehreren anderen Stellen ihn zu der Einsicht führen werde, daß die Kluft, welche er zwischen uns findet, von ihm wenigstens unnöthig erweitert wird und in der That viel geringer ist, als er sie in Folge übereilter Schlüsse darstellt.

Obgleich kein Liebhaber antikritischer Schriftstellerei glaubte ich doch, bei Erwähnung des Werkes, welches den Ausgangspunct für die folgende Uebersicht bildet, diese wenigen gelegentlichen Schutzworte nicht zurückhalten zu dürfen. Indem ich dasselbe damit der Theologie zu weiterer Verarbeitung wieder zustelle, wende ich mich zu der beabsichtigten Musterung derjenigen litterarischen Erzeugnisse, durch welche seit dem Erscheinen meiner kirchlichen Statistik der Quellenschatz für den in derselben behandelten Stoff erweitert und bereichert worden ist. Natürlich müssen von dieser Musterung

alle diejenigen Werke ausgeschlossen bleiben, welche nur als unmittelbarer Ausdruck der neuesten Richtungen und Erscheinungen im Gebiete der Kirche auftreten, weil sonst die Grenzen der kirchenstatistischen Litteratur mit denen der gesammten kirchlichen und theologischen Litteratur zusammenfallen würden. Es können vielmehr nur diejenigen Schriften hier in Betracht gezogen werden, in welchen das Ganze oder ein Theil des gegenwärtigen kirchlichen Lebens den Gegenstand darstellender Thätigkeit bildet. Es versteht sich dabei von selbst, daß nur die wichtigeren und ihrer Natur nach dazu geeigneten Werke von einem beurtheilenden Worte begleitet werden können, während ich mich bei den anderen mit einer bloßen Erinnerung an ihre Existenz begnügen muß. Bei denjenigen aber, wo hienach eine Kritik zulässig und erforderlich ist, wird dieselbe hauptsächlich auf Form und Methode der Werke sich zu richten haben, indem eine Vertiefung in den Inhalt mit einer Recapitulation der ganzen kirchlichen Statistik verbunden seyn und fast zu einer zweiten Auflage derselben führen würde, welche, auch nach dem verjüngtesten Maßstabe ausgearbeitet, die hier gesteckten Grenzen ungebührlich überschreiten würde.

Diejenige Zeitschrift, welche den ausgezeichnetsten Antheil an dem Anbau der kirchlichen Statistik genommen hat, das 1833 unter Rheinwald's Leitung begründete „Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik," hat sich seit dem Anfange des Jahres 1845, wo Rheinwald die Redaction niederlegte, in zwei mit einander wetteifernde Doppelgänger gespalten, indem der bisherige Verleger in der Person des Herrn Lic. Reuter einen neuen, gelehrten und thätigen, Redacteur für seine Zeitschrift gewann, während Herr Lic. Bruns, seit einer Reihe von Jahren bereits bewährter Theilnehmer an dem Geschäfte der Redaction der beiden von Rheinwald geleiteten Zeitschriften, dem sich 1846 Herr Lic. Häfner als Mitredacteur anschloß, an der Spitze der früheren Mitarbeiter ein „neues

Repertorium für die theologiſche Litteratur und kirchliche Statiſtik" in einem anderen Verlage gründete, welches bis auf die geringe Modification des Titels in jeder Beziehung das Ebenbild und die geiſtige Continuation des älteren Repertoriums iſt. Obgleich in beiden Zeitſchriften als Mitarbeiter angeſeſſen, glaube ich doch mir das Urtheil erlauben zu dürfen, daß in den vorliegenden beiden Jahrgängen die hier in Frage ſtehende Abtheilung in dem „neuen Repertorium" eine kräftigere und reichere Vertretung gefunden hat. Außerdem vermitteln die allgemeinen Kirchenzeitungen, insbeſondere die 1846 ebenfalls von Rheinwald an Bruns übergegangene berliner, und die von Jahr zu Jahr ſich mehrenden landes- und provinzialkirchlichen Organe nebſt der ganzen übrigen kirchlichen und theologiſchen periodiſchen Litteratur eine fortlaufende Kenntniß der kirchlichen Richtungen, Ereigniſſe und Zuſtände in den größeren oder kleineren Gebieten, auf welche ihr Antheil gerichtet iſt.

Ein die Aufgabe der kirchlichen Statiſtik in ihrer Geſammtheit umfaſſendes Werk iſt dem meinigen nicht an die Seite getreten. Das dem vorausgegangenen „Atlas sacer s. ecclesiasticus" (Gotha 1843) als ausführlicher Commentar gefolgte, auf lange fortgeſetzten gründlichen und weit reichenden Studien beruhende Werk von J. E. Th. Wiltſch (kirchliche Geographie und Statiſtik — bis zum 16. Jhd. Berl. 1846. 2 Bde.) hat es, wie ſchon der Titel zeigt, nur mit der älteren Geſtalt der Kirche und zwar allein ihrem äußeren räumlichen Beſtande nach zu thun und ſteht daher zu der meinem Werke geſtellten Aufgabe nur in dem Verhältniß einer Vorarbeit, deren Nutzen und Verdienſtlichkeit ich auch von dieſem Geſichtspuncte aus dankbar anzuerkennen habe. Näher kommt meiner Aufgabe das ſchwediſche, auch in das Engliſche (Lond. 1845) übertragene Werk des Erzbiſchofs von Upſala, H. af Wingard („Ueberſicht der neueſten Ereigniſſe und des gegenwärtigen Zuſtandes der chriſtlichen Kirche"), welches jedoch die kirchliche Gegenwart nur ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit nach behandelt, ohne

auf eine vollständige und auf das Einzelne sich erstreckende Darstellung derselben auszugehen. Eine Revision der begrifflichen Bestimmung und Begrenzung der kirchlichen Statistik ist, abgesehen von dem in den inzwischen, neu oder in neuen Auflagen, erschienenen theologischen Encyklopädien Geleisteten, von K. Hagenbach unternommen worden in einem in seiner Zeitschrift (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 1845) befindlichen Aufsatze, welchen zu meinem Bedauern ich noch nicht habe einsehen können.

Bei der Angabe der älteren kirchenstatistischen Litteratur habe ich zwei Werke übersehen, welche hier nachträglich genannt seyn mögen: Auberti Miraei de statu rel. chr. per Eur., Asiam, Afr. et orbem novum ll. 4. Helmst. 1670, und Alb. Fabricius, salut. lux evangelii s. notitia propagatorum per orbem tot. chr. sacrorum. Hamb. 1731. 4. Aus der Literatur der allgemeinen Religionsgeographie mögen hier gleichfalls noch nachgeholt werden: G. H. Kasche, Ideen über religiöse Geographie. Lüb. 1795, und Anot de Maizières, code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre, considerées dans leurs dogmes, dans leur morale et dans leur culte. Par. 1836. Fol. Von dem englischen Werke von A. Rosse gibt es außer der angeführten noch eine ältere deutsche Uebersetzung. Heidelb. 1668.

Mit Uebergehung der sonstigen hülfswissenschaftlichen Litteratur kann ich doch zwei ethnographische Werke hier nicht unerwähnt lassen, welche zwei der für die kirchliche Statistik wichtigsten Völker nach ihrer räumlichen Verbreitung darstellen: P. J. Schafarik, slawische Ethnographie. Mit einer Karte. 2. A. Prag 1842, und W. Stricker, die Verbreitung des deutschen Volkes über die Erde. Lpzg. 1845.

Nach diesen das Allgemeine betreffenden Bemerkungen wende ich mich zu denjenigen Schriften, welche sich auf einzelne Abtheilungen der Kirche beziehen. Ich werde dabei im Wesentlichen die in meinem Buche befolgte Eintheilung zu Grunde legen.

## I. Das kirchliche Morgenland.

Die Ausgabe der griechischen Bekenntnißschriften von E. J. Kimmel (Cl. symbolici eccl. or. Ien. 1843) hat in dieser Zeitschrift (1846, 3) bereits eine eingehende Würdigung gefunden. Eine Vergleichung der griechischen mit der römischen Liturgie ist von J. Kössing in der freiburger Zeitschrift für Theologie (VI, 2.) unternommen worden. Aus der älteren Litteratur sind nachzutragen: Chr. Angelus, status et ritus eccl. Gr.Lat. conv. G. Fhelavius. Frcf. 1655. 12.; E. I. Zialowski, brevis delineatio eccl. or. Gr. Norimb. 1681.; Joh. Fecht, kurtze Nachricht von der Religion der heut. Griechen. Rost. 1711; Ad. Erdm. Mirus, kurtze Vorstellung der griech. Kirche. Budissin 1725.; kurtze Nachricht von dem Glauben und den relig. Gebräuchen der griech. Kirche. Lpzg. 1822.

### 1. Griechenland und das osmanische Reich.

Ueber das kirchliche Leben in einzelnen Theilen dieses Bereiches sind verschiedene, aus neueren Reisewerken geschöpfte Abhandlungen in Zeitschriften erschienen: Griechenland, in Rheinw. Repert. XXXVII, 187 ff. 269 ff. XLV, 173 ff. Kämmel, Christenleben in Macedonien, in Reuter's Repert. LV, 182 ff. Montenegro, in Rheinw. Rep. XLIII, 180 ff. Das kathol. Bisthum Syra, in Bruns' N. Rep. III, 189 ff. Aus der Reise-, ethnographischen und politischen Litteratur sind hervorzuheben: Chr. A. Brandis, Mittheilungen über Griechenland. Lpz. 1842. 3 Thle. (Thl. 3. Blicke auch der gegenwärtigen Zustände des Königreichs); J. F. Neigebaur und F. Aldenhoven, Handbuch für Reisende in Griechenland. Lpzg. 1842. 2 Thle. (mit Berücksichtigung auf die kirchlichen Verhältnisse); Blanqui, voyage en Bulgarie pendant l'année 1841. Par. 1843, wo die Lage der christlichen Bevölkerung in der Türkei geschildert wird; Joh. Müller, Albanien, Rumelien und die

österreichisch-montenegrinische Grenze (statistisch-topographische Darstellung), Prag 1844; Cyp. Robert, die Slawen der Türkei oder die Montenegriner, Serbier, Bosniaken, Albanesen und Bulgaren, ihre Kräfte und Mittel, ihr Streben und ihr politischer Fortschritt. Aus dem Französ. übers. und berichtigt von Marko Fedorowitsch. Dresd. 1844. 2 Thle.

Eine Uebersicht der Geschichte des protestantischen Bisthums zu Jerusalem und der aus dieser Stiftung erwachsenen Litteratur gewähren die beiden Artikel in Rheinw. Rep. XLV, 25 ff. und Bruns' N. Rep. III, 215 ff. IV, 84 ff. 176 ff. 250 ff., der erstere von meiner Hand. Vgl. auch F. C. Ewald, journal of miss. labours in the city of Jerusalem 1842—1844. Lond. 1845. 2. A. 1846.

Die außer der griechischen in diesem geographischen Bereich angesessenen morgenländischen Kirchengemeinschaften werden in folgenden Schriften und Abhandlungen berücksichtigt: G. B. Steck, die Liturgie der kath. Armenier. Zum ersten Male aus dem armen. Urtext ins Deutsche übersetzt ꝛc. und mit älteren Liturgien — verglichen. Tüb. 1844; Nic. Murad (marronit. Erzb.), notice hist. sur l'origine de la nation maronite et sur les rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les divers populations du Mont-Liban. Par. 1844; Kunstmann, über die Maroniten und ihr Verhältniß zur lat. Kirche: tüb. theol. Quartalschrift 1845, 1. (aus älterer Zeit: I. G. Müller, de ecclesia Maronitarum. Ien. 1668); die koptischen Klöster in der libyschen Wüste, in Rheinw. Rep. XLVII, 92 ff. Hiebei möge auch erinnert seyn an: Macrizi's Geschichte der Kopten. Aus den Handschr. zu Gotha und Wien mit Uebers. und Anmerkungen von F. Wüstenfeld. Gött. 1845.

## 2. Rußland.

Hier ist zunächst nachzutragen: Th. Wahrmund, universa religio Ruthenica s. Moscovit. Freistadt 1698.

Einen Einblick in die gegenwärtigen Verhältnisse der russischen Kirche vom römischen Standpuncte aus eröffnet: die Staatskirche Rußlands im J. 1839. Nach den neuesten Synodalberichten zusammengestellt von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums. Schaffhs. 1844. Sehr genau und gründlich ist die Darstellung der im J. 1839 zu Stande gebrachten Incorporation der mit Rom unirten Gemeinden in die griechisch-russische Kirche, welche Bruns im Rep. I, 2.; II, 273 ff. gibt. Die sonstigen Unternehmungen gegen die abendländischen Kirchengemeinschaften, welche die russische Kirche im Bunde mit der russischen Politik sich erlaubt hat, und die Gefahren, welche von dorther drohen, sind mit Recht Gegenstand aufmerksamer Beobachtung und Veranlassung zu öffentlicher Beschwerde und Warnung geworden: J. F. H. Schlosser, die morgenländisch-orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland. Heidelb. 1845 (von mir angezeigt in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1846. Jul.). Vgl. „die Bedeutung der russ. Kirche für die Gegenwart:" deutsche Vierteljahrsschr. 1842. H. 3. J. Röttinger, Leiden und Verfolgungen der kath. Kirche von Rußland und Polen. Regensb. 1844. Die bereits in meinem Werke aufgeführte Schrift: Persécutions et souffrances etc. ist seitdem in deutscher Uebersetzung von M. Zürcher, Schaffh. 1843, erschienen.

Einzelnes aus der Kirchenstatistik Rußlands wird in folgenden Aufsätzen behandelt: die slaw. Kirchensprache: Rheinw. Rep. XXXVIII, 279 ff.; die Osseten: das. XLVI, 249 ff.; das Christenthum in Georgien: Reuter, Rep. VII, 169 ff. Eine sehr fleißig gearbeitete Darstellung der evangelischen Kirche in den deutsch-russischen Ostseeprovinzen und in Rußland überhaupt geben zwei Aufsätze in Rheinw. Rep. XLIV, 176 ff. 264 ff. XLVII, 177 ff. Ueber die Brüdergemeinden vgl. das. XLIV, 273 ff.

Von den durch lebendige Auffassung und gewandte Darstellung des nationalen Wesens ausgezeichneten Kohl'schen

Reiseberichten ist der über das Innere von Rußland und Polen durch einen zweiten und dritten Band, welcher letztere aber schon über die russischen Grenzen hinausgeht, indem er die Bukowina, Galizien nebst dem jetzt diesem Lande einverleibten Freistaate Krakau und Mähren umfaßt, zu Ende geführt worden, während die petersburger Skizzen in zweiter Auflage (Dresd. 1845) erschienen sind. Außerdem ist noch zu nennen: A. von Oldekop, Geographie des russischen Reichs. Petersb. 1842. P. A. F. K. Possart, die russ. Ostseeprovinzen Kurland, Livland und Esthland, nach ihren geogr., statist. und übrigen Verhältnissen dargest. 1 Thl. (Kurland). Stuttgart 1843. 2. Thl. (Esthland) 1845. J. Lelewel, hist. de Pologne. Lille 1844. 2 Bde.

### 3. Abessinien.

Eine Uebersicht der neueren Verhältnisse und Beziehungen des Abendlandes zu dem entlegenen Volke der Abessinier und seiner während des Mittelalters ganz verschollenen Kirche, so wie der daran sich knüpfenden Litteratur habe ich in einem an folgendes Werk sich anschließenden Aufsatze in Reuter's Repert. (LII, 1.) zu geben versucht: C. W. Isenberg, Abessinien und die evangelische Mission. Erlebnisse in Aegypten, auf und an dem rothen Meer, dem Meerbusen von Aden und besonders in Abessinien. Tagebuch meiner dritten Missionsreise vom Mai 1842 bis Dec. 1843. Nebst einer geographischen, ethnographischen und historischen Einleitung. Bevorwortet von C. J. Nitzsch. Bonn 1844. 2 Bde. 12. (m. e. Karte). Das Buch gibt eine Darstellung der von dem Verfasser und einigen anderen Missionären der Church Miss. Soc. in der abessinischen Kirche unternommenen neuesten evangelischen Missionsversuche, welche theils an der Hartnäckigkeit des Volkes und seiner weltlichen und geistlichen Führer, theils an den von römischer Eifersucht angesponnenen Ränken gescheitert sind. Die evangelischen Missionäre sahen sich gezwungen, ihre

Niederlassungen gänzlich aufzugeben, aber einige tausend Bibeln blieben als stille Verkündiger des Evangeliums zurück. Das Buch bringt in der ungezwungenen Form eines Tagebuchs manchen schätzbaren Beitrag zur Kenntniß der Eigenthümlichkeit des Landes und Volkes, für welche außerdem folgende Reisebeschreibungen zu benutzen sind: Ch. Johnston, travels in southern Abyssinia, through the country of Adal to the kingdom of Shoa. Lond. 1844. 2 Bde. (mit Karten und Kupfern). Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa und Aufenthalt in Süd-Abyssinien 1841—1843. Deutsch von K. v. K. (m. e. Karte). Stuttg. 1845. Voyage en Abyssinie exéc. pendant les années 1839—1843 par une commission scientifique etc. Prem. partic. Relation historique. Par. Th. Lefèbre. T. e. Par. 1845. (Vgl. Gersdorf, Rep. 1845. H. 39. S. 487.)

## 4. Nestorianer und Thomaschristen.

Das bereits in drei Auflagen erschienene Werk des nordamerikanischen Arztes und Missionärs Asahel Grant (the Nestorians or the lost tribes, containing evidence of their Identity, theirs manners, customs and ceremonies with sketches of travels in ancient Assyria, Armenia, Media and Mesopotamia, and illustrations of script. prophecy) ist im Auszuge von S. Preiswerk ins Deutsche übersetzt worden (Bas. 1843). Bestritten mit sehr gewichtigen Gründen wird die hier ausgesprochene Ansicht über die Abkunft der Nestorianer von E. Robinson, the Nestorians. N.-York 1841. Von W. Ainsworth, dem schon durch seinen account of a visit to the Chaldeans inhabiting Central-Kurdistan in dem Londoner Journal of Geogr. Soc. XI, 21—76. bekannten Reisenden, sind seitdem erschienen: Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea etc. Lond. 1842. 2 Bde. Noch umfassendere Mittheilungen über die Nestorianer gibt J. Perkins, eight years residence in Persia among the

Nestorian Christians. Boston 1843. Vgl. Bruns, N. Rep. I, 185. II, 90. III, 84. V, 107. 198. 292. VI, 86.

Von den Thomaschristen handeln mehrere Werke über Ostindien. Vgl. unten. Ein Missale Chald. iuxta ritum eccl. Chaldaico-malabaricae ist zu Rom 1845 erschienen.

## II. Das kirchliche Abendland.

Den gegenwärtigen äußeren Bestand der römisch-katholischen Kirche stellt dar: Karl v. hl. Aloys, die kathol. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf Erden oder historische und statistische Nachrichten über sämmtliche in unseren Tagen mit dem hl. apostolischen Stuhle zu Rom in Glaubensgemeinschaft stehende Christengemeinden, mit einem Anhange: die geistlichen Orden und religiösen Congregationen der kathol. Kirche. Regensb. 1845; die den Klerus dieser Kirche betreffenden Gebräuche und Feierlichkeiten: Der katholische Klerus mit Einschluß der Religiosen, insbesondere Darstellung der bei der Erledigung und Wiederbesetzung des päpstl. Stuhles, bei der Erhebung zur Cardinalswürde, bei der Darbringung des heil. Meßopfers, bei der Ordination der Bischöfe, Priester und anderen Kirchendiener, dann bei den Mönchen, Nonnen und anderen Ordensleuten üblichen Gebräuche und Feierlichkeiten. Von einer Gesellschaft Gelehrter. 2. A. Augsb. 1844. 4 Bde. mit 309 Abbildungen. Eine populäre Schrift ist: Panorama des Katholicismus. Faßliche Darstellung des Inneren und Aeußeren der kath. Kirche. Bonn 1846. — Aus der älteren Litteratur ist von mir früher übersehen worden: Rich. Steele, an account of the state of the Roman Catholic religion throughout the world. Lond. 1715.

Aus der umfänglichen Literatur über die Jesuiten, zu welcher besonders die Franzosen, veranlaßt durch die in ihrer Mitte von diesem Orden herbeigeführte Bewegung, Beiträge geliefert haben, sind hier, mit Ausscheidung derjenigen Schriften, welche weniger die Darstellung des gegen-

wärtigen Bestandes als die Geschichte der Jesuiten zum Zwecke haben, so wie derjenigen, welche das Treiben derselben nur mit Beziehung auf einzelne Länder schildern, folgende zu nennen: P. de Ravignan, von dem Bestande und der Verfassung der Jesuiten. Aus dem Französ. Münch. 1844. Das Innere der Gesellschaft Jesu. Eine durch die Documente des Ordens gegebene Darlegung der Erziehung, Bildung, des inneren Ganges, der Verwaltung, des Bestandes und der Wirksamkeit der Gesellschaft in unseren Tagen. Lpzg. 1845. Von der gleichzeitig in mehreren Ausgaben zu Paris erschienenen Geschichte der Jesuiten von J. Crétineau-Joly (6 Bde.) werden zwei deutsche Uebersetzungen, die eine zu Wien, die andere zu Berlin, herausgegeben.

Die Darstellung und Vergleichung des römisch-katholischen und des evangelischen Lehrsystems hat in wissenschaftlichen wie in populären Werken einen ununterbrochenen Fortgang gehabt, wie ihn die Zeitverhältnisse hervorriefen; doch würde eine Berücksichtigung dieser Litteratur hier zu weit führen. Nur die Bemerkung möge gestattet seyn, daß die jetzige Polemik von römisch-katholischer Seite auf einem sehr beklagenswerthen Rückzuge von der Höhe des möhler'schen Standpunctes begriffen ist, welcher, wenn gleich den Katholicismus mit Hülfe in ihn hinüber geleiteter protestantischer Anschauungen zu einem Ideale hinaufschraubend, welches der Wirklichkeit nicht entspricht, doch wenigstens eine wissenschaftliche Verhandlung und Entgegnung zuließ und erforderte, welche die neueren Producte vergleichender Symbolik auf römisch-katholischer Seite meistens weder verdienen noch auch nur als möglich erscheinen lassen.

Auch nach anderen Seiten hin ist die Vergleichung der beiden großen abendländischen Kirchengemeinschaften fortgeführt worden, wovon Zeugniß geben: Iacq. Balmès; le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne, Louvain 1846. 2 Bde. Die römische Hierarchie und die Revolution und der Protestantismus und die Reformation. Darmst. 1846.

Während der Titel der letzteren genügend auf ihren Inhalt schließen läßt, weist bei der ersteren schon der Verlagsort darauf hin, zu wessen Gunsten die Vergleichung ausgefallen sey.

Ueber Wachsthum und gegenwärtigen Bestand der evangelischen Kirche in katholischen Ländern finden sich bemerkenswerthe Mittheilungen in der Zeitschrift Minerva 1845. Bd. 2 u. 3.

Die vergleichende Charakteristik der lutherischen und der reformirten Kirche, zuerst von M. Goebel in umfassender Weise begonnen, ist seitdem durch mehrere Abhandlungen gefördert worden: K. Ullmann, zur Charakteristik der reformirten Kirche mit Beziehung auf Goebel rc. (Stud. u. Krit. 1843, 3. S. 749—821.); die Einheit und Eigenthümlichkeit der beiden evangelischen Schwesterkirchen (Litterar. Zeitung 1844. Nr. 28 f. 32. 57.). K. Ströbel, über den Unterschied der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche (Zeitschrift f. d. g. luth. Th. rc. von Rudelbach und Guericke. 1842. H. 3.). J. P. Lange, welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit. Zürich 1841. K. R. Hagenbach, die reformirte Kirche in Beziehung auf Verfassung und Cultus; ihre Aufgabe und mögliche Entwickelung. Schaffhs. 1842.

Die Verfassungen einer Anzahl evangelischer Landeskirchen werden dargestellt in: F. Ulbricht, die merkwürdigsten Verfassungen evangelischer Landeskirchen Europa's, nach ihren Grundzügen zusammengestellt. Dresden 1845. Das Buch würde mehr nützen können, wenn demselben ein weniger unbestimmter und mehr durchdachter Plan zu Grunde läge. Vgl. meine Anzeige in Reuter's Rep. LIII, 1.

Die immer steigende Bedeutung, welche das Missionswesen gewinnt, hat sich auch auf dem Gebiete der Litteratur sehr bemerkbar gemacht. Die Mängel und Lücken, an welchen die Abschnitte meiner kirchlichen Statistik, welche mit

der jetzigen Ausbreitung des Missionswesens und dem Zustande der durch die Missionswirksamkeit hervorgerufenen Gemeinden sich beschäftigen, noch leiden, werden in Betreff der evangelischen Mission nunmehr in demjenigen die ihnen nöthige Ergänzung erhalten, was meine „Geschichte der evangelischen Mission" (Hamburg und Gotha 1845. 1846. 2 Bde.) in dieser Beziehung mittheilt. Von der sonstigen hier in Betracht kommenden Missionslitteratur sind zu erwähnen: Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. Herausg. von dem calwer Verlagsverein. Calw 1844. 12. J. S. Sondermann, tabellarische Uebersicht über die protestantischen Missionsgesellschaften, Missionsstationen und Missionäre der Gegenwart. Mit mehrfachen literarischen Verweisungen auf die Missionsgeschichte, einer Uebersicht über die katholischen Missionen und drei Missionskarten. Nürnb. 1846. gr. 4. W. Hoffmann, Jahresbericht über die Wirksamkeit der evangelischen Missionsvereine in allen Ländern der Erde im Jahre 1844 und 1845. Basel 1846. Ungefähr was die berl. allg. Kirchenzeitung für das Gesammtgebiet der Kirche leistet, indem sie durch Mittheilung der neuesten Nachrichten aus allen Theilen der kirchlichen Welt eine fortlaufende Kenntniß der neuesten Entwickelung vermittelt, sucht die an die Stelle des Monatsblattes der norddeutschen Missionsgesellschaft seit 1845 getretene „Allgemeine Missionszeitung" (Hamb., monatl. 2 Nrr.) für das evangelische Missionsgebiet darzustellen. Sie genügt unter der tüchtigen Leitung des Inspectors J. H. Brauer dieser sie von den sonstigen Missionsblättern unterscheidenden Aufgabe in sehr befriedigender Weise. Denselben Zweck verfolgt in Ansehung der katholischen Missionen ein seit 1844 unter Redaction von Fr. Sausen zu Mainz erscheinendes Blatt: Neueste Nachrichten aus den katholischen Missionen (Jahrg. 26 B. in 4.); ingleichen die „Annalen der Verbreitung des Glaubens," welche, aus dem Französischen übersetzt, von Zeit zu Zeit in Einsiedeln herauskommen. Eine Geschichte der katholischen Missionen

gibt: Henrion, histoire gén. des missions catholiques depuis le 13 siècle jusqu' à nos jours. Par. 1844. 2 Bde. Zwei deutsche Uebersetzungen dieses Werkes sind, die eine in Schaffhausen, die andere, von P. Wittmann als Bearbeitung und Vervollständigung des Originales sich ankündigend, in Augsburg, beide 1845, ausgegeben worden. Sofern die Juden Gegenstand der Bekehrungsthätigkeit, auch außerdem durch ihr Verhältniß zur Kirche für die kirchliche Statistik von Wichtigkeit sind, darf hier endlich als ein sehr empfehlenswerthes Hülfsmittel für die Kenntniß ihres heutigen Zustandes noch genannt werden: Bonav. Mayer, die Juden unserer Zeit. Eine gedrängte Darstellung ihrer religiösen und politischen Verhältnisse in den drei alten Erdtheilen. Regensb. 1842. Vergl. J. H. Dessauer, Geschichte der Israeliten, mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte derselben. Von Alexander dem Großen bis auf die gegenwärtige Zeit. Erlang. 1845. J. M. Jost, neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845. 1. Abth. Deutsche Staaten. (Auch unt. d. Tit.: Gesch. der Israeliten. Bd. 10. Abth. 1.) Berlin 1846.

Der „evangelische Vereinskalender von E. Huth" (Parch. 1845), welcher eine Uebersicht aller bestehenden evangelischen Vereine und ihrer Versammlungstage zu geben versuchte, und diese mühevolle Aufgabe in einer Weise löst, wie man es für den Anfang nicht vollkommener erwarten durfte, scheint die Theilnahme nicht gefunden zu haben, welche ihm ein alljährliches Wiedererscheinen zu sichern vermocht hätte.

Eine Reihe von auf eigene Wahrnehmung sich gründenden Mittheilungen über kirchliche Zustände in den auf dem Titel genannten Ländern gibt: T. F. Kniewel, Reiseskizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche, gesammelt auf einer Reise nach England, Frankreich, Belgien, Schweiz, Oberitalien, Deutschland im J. 1842. 1. Thl. (England). 2. Thl. (Frankreich u. s. w.). Leipzig 1843. 1844. Der Verfasser, ein entschiedener Anhänger derjenigen Richtung, welche

die Kirche durch möglichste Trennung vom Staate heben zu können glaubt, überdieß durch die phantastischen Unionspläne, welche er mit sich herumtrug und sogar mehreren Häuptern der anglikanischen Kirche vorzutragen Gelegenheit suchte, sich als einen Mann bekundend, welcher von dem Wesen der Kirche und der Bedeutung ihrer nationalen Gestaltung keineswegs eine hinlänglich ausgebildete und in sich zusammenhangende Anschauung gewonnen hat, darf in seiner Auffassung und Beurtheilung nur mit größter Vorsicht als Gewährsmann benutzt werden, während allerdings in den mitgetheilten Thatsachen mancher die Wissenschaft bereichernde Stoff vorliegt.

## A. Süd-Europa.

### 1. Italien.

Eine Sammlung von Bildern aus dem täglichen Leben, wie sie ein in Rom verweilender protestantischer Theolog wohl sofort in sein Tagebuch einträgt, ohne besondere Kunst und Ordnung, nur in leichten Umrissen, aber gewandt und gefällig, in frischer, oft geistreicher Sprache, ist enthalten in: Bilder und Skizzen aus Rom, seinem kirchlichen und bürgerlichen Leben. Stuttg. 1844. Ueber das dortige deutsche Collegium und seinen verderblichen Einfluß auf die deutsche römisch-katholische Geistlichkeit geben einen wohl zu beherzigenden Aufschluß: Das deutsche Collegium in Rom. Entstehung, geschichtl. Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken. Leipz. 1843, und gleichsam als praktischer Commentar hierzu: G. Köberle, Aufzeichnungen eines Jesuitenzöglings im D. Coll. zu Rom. Leipz. 1846 (vergl. meine Anzeigen dieser drei Werke in: Bruns, N. Rep. I, 2. VIII, 1.). Die Gebräuche am heil. Osterfest in Rom werden von W. Chlebus in Reuter, Rep. LIII, 1. 2 f. geschildert. — Sehr lehrreiche Mittheilungen über italienisches

Leben im Allgemeinen enthält: C. J. A. Mittermaier, italienische Zustände. Heilb. 1844.

Zur Geschichte und Charakteristik des alten, heldenmüthigen Märtyrervolkes in den Thälern Piemonts, welches für seinen Schriftglauben schon Jahrhunderte lang vor der Reformation einen fast unablässigen Kampf mit den Vorfechtern des römischen Satzungswesens treu und muthig geführt und bis in die neueste Zeit fortgesetzt hat, sind mehrere Schriften hinzugekommen, von denen folgende hieher gehören: J. H. Weiß, die Kirchenverfassung der piemontes. Waldensergemeinde. Nebst einigen ausgewählten Stellen aus den ältesten Bekenntnißschriften der W. Zür. 1844. C. Möhrlen, Geschichte der Waldenser von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit. Bas. 1845. E. Henderson, the Vaudois, comprising observations made during a tour to the valley of Piedmont in 1844; together with remarks, introductory and interspersed, respecting the origin, history and present condition of that interesting people. Lond. 1845 (m. e. Karte). R. Baird, sketches of protestantism in Italy, past and present, including a notice of the origin, hist. and present state of the Waldenses. Boston 1846. 12. Vgl. auch Rheinwald, Rep. XLII, 3. XLV, 1. Zur älteren Litteratur gehört noch: Leger, histoire des églises évang. des vallées de Piemont. Leyd. 1669, und in Ansehung der nach Württemberg übergesiedelten Waldenser: Keller, Abriß der Gesch. der württ. W. 1796. F. K. v. Moser, actenmäßige Gesch. der W., ihrer Schicksale und Verfolgungen in den letzten drittehalb hundert Jahren überhaupt und ihrer Aufnahme und Anbau im Hzgth. Wirtemberg insbesondere, mit Urkunden und Beilagen. Zür. 1798. — Die verwandten Gemeinden in Frankreich werden geschildert in dem Aufsatze: „die Waldenser in den hohen Alpen der Dauphiné:" Reuter, Rep. III, 272.

## 2. Spanien und Portugal.

Die im Zusammenhange mit den politischen in große Verwirrung gerathenen kirchlichen Angelegenheiten Spaniens haben einige Schriften hervorgerufen, welche sich mit der Schilderung und Erörterung derselben beschäftigen: (Pfeilschifter) über die kirchlichen Zustände Spaniens und deren Reformirung. Würzb. 1842. 8. J. Ellendorf, die Stellung der span. Kirche zum römischen Stuhle von Anbeginn ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. Eine hist.-kirchenrechtl. Abhandl. Darmst. 1843. Für Kirchengeschichte und Kirchenrecht ist wichtig: Manual razonado de historia y legislation de la iglesia desde su establecimiento hasta 1845. Madr. 1845. 4. Mannichfaltige Beiträge zur Kenntniß des Volkscharakters und jetzigen Culturzustandes enthält das Werk eines Agenten der britischen Bibelgesellschaft, welcher mit großer Ausdauer und unter nicht unbedeutenden Gefahren den Versuch der Bibelverbreitung in Spanien machte: G. Borrow, the bible in Spain, or the journeys, adventures and imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the scriptures in the Peninzula. Lond. 1843. 3 Bde. Deutsch: Fünf Jahre in Spanien (1835—1839). Bresl. 1843. Vgl. Rheinw., Rep. XLV, 276. XLVI, 80. 181. Eine Schilderung des Landes und Volkes gibt: S. E. Widdrington, Spain and the Spaniards in 1843. Lond. 1844. 2 Bde. Vgl. Gött. gel. Anz. 1846, 7.

In Betreff Portugals können nur einige Reisewerke genannt werden: (Fürst F. Lichnowsky), Portugal. Erinnerungen aus dem J. 1842. Mainz 1843. Pourcet de Fondeyre, Lisbonne et le Portugal. Par. 1846. Ueber das religiöse Leben in Portugal s. Bruns, N. Rep. III, 187 f. (nach A. Wittich, Erinnerungen an Lissabon).

## 3. Frankreich.

Ueber den Kampf zwischen den Jesuiten und der Universität, welcher damit endigte, daß die ersteren, in Folge

einer von ihrem General erhaltenen Weisung, um die Mitte des J. 1845 ihre Häuser und Anstalten schlossen, und über die damit zusammenhangende Frage in Betreff der von der jesuitischen Partei in der Kirche geforderten sogenannten Freiheit des Unterrichts, sind außer dem Hauptwerke von L. Hahn, „Geschichte der Auflösung der Jesuitencongregationen in Frankreich im J. 1845. Nach den besten Material. und unter Benutzung handschr. Quellen bearb." (Lpz. 1846), mehrere lesenswerthe Abhandlungen in Zeitschriften erschienen: eine geschichtliche Darstellung der Controverse zwischen Klerus und Universität über die Freiheit des Unterrichts in Harleß, Zeitschr. f. Prot. 1844. Oct. u. Nov. S. 167; „die Jesuiten und ihr Verhältniß zu Frankreich": Berl. Litt.-Z. 1844. Nr. 39. 41. 45.; „die Unterrichtsfrage in Frankreich" das. 1845. Nr. 69 ff. Außerdem gehört hieher: F. Génin, die Jesuiten und die Universität. Uebers. von Francke. Lpz. 1844. Vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts ward herausgegeben: Rapport au roi sur l'instruction secondaire. Tableau gén. des établissemens publics et particuliers d'instruction secondaire. Par. 1843. Vgl. Heidelb. Jahrbb. 1843, 6. — Eine Geschichte der Ordensgeistlichkeit gibt: E. Dutilleul, hist. des corporations religieuses en France. Par. 1846.

Eine große Aufregung unter der höheren Geistlichkeit, welche an die gallikanischen Freiheiten sich ungern erinnert sah, rief das dupin'sche Handbuch des französischen Kirchenrechts hervor: Manuel du droit public ecclés. Français. Par. 1844. Noch im J. 1845 erschien die vierte Auflage. Das von mehreren Erzbischöfen und Bischöfen perhorrescirte Werk gibt anhangsweise auch den gegenwärtigen Bestand des Klerus und seine Einkünfte an.

Ueber die vom Abbé Châtel bald nach der Julius-revolution gegründete französisch-katholische Gemeinde, welche auch durch die deutsch-katholische Bewegung in der Nachbar-

schaft Frankreichs nicht wieder zu neuem Leben erweckt werden zu können scheint, vergl. die Abhandlung von R. Holzapfel in Illgen's Zeitschr. 1844, 3. —

Ebendaselbst 1843, 3. befindet sich ein „Bericht über den neuesten in Frankreich und zunächst im Elsaß von der röm. Kirche gegen die evangel. unternommenen Kampf."

Die neueren Zustände und Verhältnisse der protestantischen Kirche und Theologie haben durch zwei straßburger Theologen in dieser Zeitschrift eine von kundigster Hand ausgeführte Beleuchtung empfangen: Bruch, Zustände der prot. Kirche Frankreichs, St. u. Kr. 1844, 1. 3. 4.; E. Reuß, die wissenschaftl. Theologie unter den franz. Prot. 1831—1842. Das. 1844, 1. Mittheilungen über die prot.-theol. Facultät in Montauban s. in Reuter, Rep. VI, 267.; über die reformirte Kirche Frankreichs das. VII, 257. Vergl. auch: „die gegenwärt. Verhältnisse des Protestantismus in Frankr." in: Rheinw., Rep. XLIII, 69. Kräftig und beredt hat der Graf Agenor von Gasparin (die allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus. Deutsch von M. Runkel. Essen 1843) die Stimme der Klage über die rechtswidrige Beeinträchtigung der protestantischen Freiheit erhoben, aber auch mit Ernst an die Pflichten des französ. Protestanten erinnert, in welchen Forderungen und Hoffnungen dann zugleich ein Bild des gegenwärtigen Zustandes hervortritt, was die Anführung der Schrift hier rechtfertigt. Den neueren Kampf des Protestantismus gegen politische und gerichtliche Unterdrückung der ihm durch die Verfassung zustehenden Freiheit schildert: Die Freiheit der Gottesverehrung in Frankreich, erbeten durch 90 Bittschriften an die franz. Abgeordneten-Kammer und siegreich verhandelt in der Sitzung ders. am 20. Apr. 1844. Aus dem Franz. übers. mit geschichtl. Vorwort. Karlsr. 1844. Die kleine Schrift von E. Scherer, de l'état actuel de l'église réformée en France. Par. 1844. ist nicht, wie man aus dem Titel schließen möchte, eine Beschreibung des jetzigen Zustandes

dieser Kirche, sondern ein Klageruf über die 1802 verfügte Zertrümmerung ihrer Verfassung und ein Aufruf zur Wiederherstellung derselben in Verbindung mit völliger Losreißung vom Staate. Vgl. meine Anzeigen der drei zuletzt genannten Schriften in Bruns, N. Rep. IV, 214.

Aus dem Bereiche der Hülfswissenschaften sind hervorzuheben: Guizot, hist. de la civilisation en France depuis la chûte de l'emp. rom. Par. 1845. 4 Bde. Ed. Arnd, Gesch. des Ursprunges und der Entw. des französ. Volks.

### 4. Belgien.

Werthvolle Nachrichten enthält die Schrift eines schottischen Theologen: H. Heugh, notices of the state of religion in Geneva and Belgium. Edinb. 1844. Eine um zwei Jahre ältere Schrift: W. Trollope, Belgium since the revolution of 1830. Lond. 1842. berücksichtigt ebenfalls das Kirchenwesen. Vgl. die Auszüge in F. Bran, Miscellen aus der neuesten ausländ. Litt. 1843, 3. Das Treiben der Jesuiten charakterisirt, indessen mehr oratorisch als auf dem Grunde einer den Thatsachen folgenden Schilderung, ein heftiger Gegner des Ordens: Junius, der Jesuitismus in Belgien. Leipz. 1846. — Ueber einen neueren Streit innerhalb der protestantischen Kirche Belgiens habe ich Bericht erstattet in Reuter, Rep. LV, 2.

## B. Mittel-Europa.

Einen Blick auf die Zustände der römisch-katholischen Kirche vom ultramontanen Standpuncte aus wirft die Schrift: Katholische Zustände der Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf Deutschland und die Schweiz. Historisch-politische Denkschrift von einem Laien. Schaffh. 1846. Dagegen weist F. Schuselka, der Jesuitenkrieg gegen Oesterreich und Deutschland. Lpz. 1845, auf die gefährlichen und verderblichen Unternehmungen dieses Ordens hin.

Die innerhalb beider Kirchen, der römischen und der

protestantischen, seit dem J. 1842 theils neu entstandenen, theils doch erst zu Bedeutung gelangten kirchlich-liberalen Bewegungen der Deutsch-Katholiken und der protestantischen Freunde haben eine fast unabsehbare Flugschriften-Litteratur hervorgerufen, deren zusammenfassende Uebersicht zugleich mit einer Darstellung der geschichtlichen Entwickelung dieser Parteien bereits mehrfach versucht worden ist. In Ansehung der letzteren ist hier auf Folgendes zu verweisen: der Verein der protestantischen Freunde, in: Rheinw., Rep. XLVI, 157. Vergl. Bruns, N. Rep. IV, 26. VIII, 127. Reuter, Rep. XLIX, 90. Schwarz in der N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 7. Blätter f. litt. Unterhaltung 1845. Nr. 285. Röhr, krit. Predigerbibl. 1844, 1. In Ansehung der Geschichte und Charakteristik des Deutsch-Katholicismus kommen in Betracht: Ullmann und Hauber, Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung, St. u. Kr. 1845, 4. (darauf auch in besonderem Abdruck erschienen); der Rock zu Trier und die Katastrophe in der katholischen Kirche: Bruns, N. Rep. II, 50. 228. III, 133. IV, 2.; der trierer Rock und der Neukatholicismus: Reuter, Rep. LIII, 140. Deutsch-katholische Litteratur: N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 140. 183. W. A. Lampadius, die deutsch-katholische Bewegung von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart. Aus protestantischem Gesichtspuncte historisch-kritisch beleuchtet. Zugleich ein vorbereitender Beitrag zur Gründung einer deutschen Nationalkirche. Lpz. 1846.

Ueber den Gustav-Adolphsverein s. C. Birnstiel, kurze Geschichte des evangelischen Vereins der Gustav-Adolphstiftung. Jen. 1844. F. Lübker, der evangelische Verein der Gustav-Adolphstiftung nach seiner gegenwärtigen Entwickelung: Reuter, Rep. II, 279. III, 89. A. Schröder, die Gustav-Adolphstiftung und die kirchlichen Zustände des Protestantismus in katholischen Ländern rc. Berl. 1844 (Abdruck aus der kirchlichen Vierteljahrschrift 1844, 2.).

## 1. Oesterreich.

Eine ziemlich planlose und von geringer Befähigung für dergleichen Arbeiten zeugende Zusammenstellung von Notizen über kirchliche Verhältnisse vorzüglich in den deutschen Ländern der Monarchie enthält: Der Katholicismus und Protestantismus in Oesterreich. Lpz. 1845. Vergl. meine Anzeige in Bruns, N. Rep. VII, 114. Der schon durch seine genaue Darstellung der geistlichen Angelegenheiten Oesterreichs in ihren politisch=administrativen Beziehungen vortheilhaft bekannte Graf J. L. E. von Barth=Barthenheim hat auf dieses Werk ein anderes verwandten Inhaltes folgen lassen: Oesterreichs Schul= und Studienwesen mit besonderer Rücksicht auf die Schul= und Studienanstalten im Herzogthum Oesterreich u. d. E. Wien 1843. Ein chronologisches Verzeichniß der höheren Geistlichen aus der neueren Zeit bietet dar: Ed. Andersky, der hohe Klerus der österreichischen Monarchie. Nach seiner Gradualvorrückung vom Jahre 1800 bis auf die neuesten Zeiten. Wien 1844. Das Werk von J. Helfert, über die Rechte der Akatholiken ist 1843 in dritter Auflage erschienen. Ueber die Stellung der Juden verbreitet sich: Die Juden in Oesterreich, vom Standpuncte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils. Lpz. 1842. 2 Bde. Unter den Reisewerken ist hervorzuheben: J. G. Kohl, hundert Tage auf Reisen in den österreichischen Staaten. Dresd. 1842. 5 Bde. (1. Böhmen. 2. von Linz nach Wien. 3. 4. Ungarn. 5. Steyermark und die bayerschen Hochlande).

Aus der einzelne Theile der Monarchie betreffenden Litteratur gehören folgende Werke hierher: J. J. Staffler, Tirol und Vorarlberg, statistisch=geographisch, mit geschichtlichen Bemerkungen. Innsbr. 1842. 2 Thle. (Gibt auch die Parochial=Kirchen= und Patronatverhältnisse, die Unterrichts= und Erziehungsanstalten, Klöster, Hospitäler, Kapellen und Wallfahrtsorte an). E. von Hartwig, Briefe aus und über Tyrol, geschrieben 1843 bis 1845, ein Bei=

trag zur Charakteristik dieses Alpenlandes im Allgemeinen rc. Berl. 1846 (berücksichtigt zugleich die kirchlichen Zustände). Die Jesuiten in Tirol. Heidelb. 1845 (schildert die Fortschritte und Intriguen der Jesuiten in diesem Lande seit 1838). — C. Peschek, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Dresd. 1844. 2 Bde. — Joh. Graf Mailáth, die Religionswirren in Ungarn (vom Beginn der Reformation bis zu Ende des Reichstags 1843 — 1844). Regensb. 1845. 2 Bde. Nachträge dazu das. 1846. — J. B. v. Scharberg, die Verfassung des Großfürstenthums Siebenbürgen. Wien 1844. A. de Gerando, Siebenbürgen und seine Bewohner. Aus dem Französischen von J. Seybt. Lpz. 1845. 2 Bde. Vergl. Lit. Z. 1845. Nr. 3.

## 2. Die Schweiz.

Eine brauchbare Darstellung der äußeren Verhältnisse der römisch-katholischen Kirche liefert: Geographisch-historische Kirchenstatistik der katholischen Schweiz. Von einem katholischen Geistlichen. Schaffh. 1844. — Zur Hülfslitteratur gehören: L. Snell, Handbuch des schweizer. Staatsrechts. Zür. 1844. 1845. 2 Bde. J. Scherr, die Schweiz und die Schweizer. Winterth. 1845. 12.

Die traurige Bedeutung, welche die Jesuiten in der Schweiz erlangt haben, hat zu mehreren Darstellungen ihrer allmählich und still vorgeschrittenen Eroberungen in diesem Lande und ihrer gegenwärtigen Stellung Veranlassung gegeben: Gihr, die Jesuiten und der Ultramontanismus in der Schweiz von 1798 bis 1845. Liestal 1846 (Abdruck des unter gleicher Ueberschrift in der Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 173 ff. befindlichen Artikels). Geschichte des Jesuitenkampfes in der Schweiz. Von einem Züricher. Zür. 1845. Vergl. Reuter, Rep. LIII, 169. Die schweizerische Jesuitenfrage: Schwegler, Jahrbb. der Gegenwart. 1845. H. 3. Eine vortreffliche Darstellung der von der römischen Kirche gegen die schweizerischen Regierungen und das Volk beobachteten Taktik enthält:

A. L. Cherbuliez, de la démocratie en Suisse. Par. et Gen. 1843. 2 Bde. Als das eigenthümliche Wesen dieser Taktik gibt er an, daß man sich stets gehütet habe, im Puncte des Rechtes irgend etwas einzuräumen, dagegen im Factischen nur schwachen Widerstand geleistet habe, um dann mittelbar und heimlich auf die Wiedererlangung des Verlornen hinzuwirken. Ein durch Vollständigkeit und Unparteilichkeit ausgezeichnetes Werk über die Hurter'schen Streitigkeiten mit der reformirten Geistlichkeit Schaffhausens, welches als Endurtheil in dieser Angelegenheit angesehen werden mag, ist: D. Schenkel, die confessionellen Zerwürfnisse in Schaffhausen und F. Hurter's Uebertritt zur römisch-katholischen Kirche. Bas. 1845. Eine Anzeige der früher in dieser Sache erwachsenen Litteratur habe ich in Rheinw., Rep. XLIII, 214. gegeben, welcher freilich ein Urtheil über die Person Hurter's zu Grunde lag, das nunmehr einer Berichtigung bedarf.

Aus der die einzelnen Cantons betreffenden Litteratur treten besonders die Schriften hervor, welche die zwar der darin sich kundgebenden männlichen und aufopferungsfähigen Gesinnung nach gewiß anzuerkennende, doch durch die vorliegenden Verhältnisse anscheinend nicht zwingend erheischte, in ihren Folgen für das waadtländische Volk gewiß wenig ersprießliche Amtsniederlegung der waadtländischen Geistlichkeit zum Gegenstand haben: A. Schweizer, das kirchliche Zerwürfniß des Jahres 1845 im Canton Waadt, mit Benutzung der Acten dargestellt. Zür. 1846. Der Conflict der waadtländischen Geistlichkeit mit ihren Staatsbehörden und ihre Verhandlungen am 11. und 12. Nov. 1845 rc. Aar. 1846. Kirchliche Krisis im Waadtlande mit den Actenstücken. Aus dem Französischen. Zür. 1846. Vergl. Hall. allg. L.-Z. 1846. Nr. 138 ff. Allg. K.-Z. 1846. Nr. 53 ff. Schwegler's Jahrbb. 1846. Febr. Litt.-Z. 1846. Nr. 67. 69. Harleß, Zeitschr. 1846. Oct.

Sonst ist noch aus der Litteratur in Betreff einzelner Cantons anzuführen: Die Bestrebungen für eine neue Be-

staltung der berner Kirche: Bruns, N. Rep. VIII, 101. F. Stettler, Staats= und Rechtsgeschichte des Cantons Bern. Von der ältesten geschichtlichen Zeit bis zur Einführung der Verfassung von 1831. Bern 1845. — J. J. H(erzog), die Plymouthbrüder im Canton Waadt: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 23. 28. — Der Protestantismus in Genf, seine Gefahren und seine Zukunft: Allg. K. Z. 1844. Nr. 204. Die neuesten Umtriebe des Ultramontanismus in Genf: das. 1845. Nr. 129; vgl. 1844. Nr. 155.

### 3. Deutschland.

Genaue statistische Nachrichten über fast alle deutschen protestantischen Landeskirchen in Betreff ihrer Verfassung, ihres Bekenntnisses und ihres Cultus, authentisch und vom neuesten Datum, enthält folgende, ohne Zweifel aus Materialien, die der zu Anfange des Jahres 1846 in Berlin abgehaltenen evangelischen Conferenz von den Deputirten der einzelnen Länder zugebracht wurden, zusammengestellte Schrift: Beiträge zur Statistik der deutschen protestantischen Landeskirchen im Jahre 1846. Lpz. 1846. Eine Kritik der Idee jener Conferenz und der einschlagenden Litteratur s. in Bruns, N. Rep. VI, 228. Die Gesammtheit des deutschen Kirchenwesens hinsichtlich seiner äußeren Gestalt, zugleich mit geschichtlichen Betrachtungen verbunden, findet ihre Darstellung in: J. V. Kutscheit, das deutsche Kirchenthum. Danz. 1846. Diese Schrift dient zugleich als Commentar der (Berlin, 1845) von demselben Verfasser herausgegebenen „Kirchenkarte von Deutschland. Versuch einer kartographischen Darstellung der kirchlichen und confessionellen Verhältnisse Deutschlands incl. Preußens und der Schweiz." Ein 1843 begonnenes „Adreßbuch der höheren evangelischen Geistlichkeit in Deutschland. Nebst einigen kirchlich=statistischen Notizen" (Leipz. 1843) ist meines Wissens nicht fortgesetzt worden. Ueber die Gehalte der katholischen Prälaten in den verschiedenen deutschen Ländern findet man Nachweisung bei Bruns, N. Rep. III, 192.

Die Kirchengeschichte Deutschlands von F. W. Rettberg (1. Bd. Gött. 1845) wird durch die Gründlichkeit, mit welcher sie die Entwickelung der Kirche in Deutschland im Ganzen und Einzelnen zur Darstellung bringt, ein auch für die kirchliche Statistik bedeutendes Werk werden.

Als Hülfsmittel für die Kenntniß des gegenwärtigen kirchlichen Zustandes in den einzelnen deutschen Staaten gehören aus dem in Rede stehenden Zeitraume folgende, nach Ländern geordnete, Schriften und Abhandlungen hierher:

### a. Preußen.

Die Zeitfragen in der preußischen Landeskirche: Rheinw., Rep. XLIV, 60. 232. D. J. Rupp in Königsberg und die durch ihn veranlaßte Polemik: Reuter, Rep. LV, 79. Vgl. S. 56. — H. von Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weim. 1846. Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Preußen, in der Ev. K.=Z. 1842 begonnen, ist fortgesetzt 1843. Nr. 49. 1845. Nr. 49. 58. — E. Anders, kleine evangelisch=kirchliche Statistik der preuß. Provinz Schlesien im Jahre 1843. Glog. 1844. (Macht keinen Anspruch auf wissenschaftliche Methode, stellt aber die Data mit rühmlichem Fleiße zusammen.) Ders., historischer Atlas der evangelischen Kirchen in Schlesien. 2. Aufl. Glog. 1845. — Beck, Statistik der rheinischen evangelischen Kirche: Nitzsch und Sack, Monatsschr. 1845. Aug. — Oct. Grundzüge der Geschichte und Verfassung der rheinischen evangelischen Kirche. Neuwied 1844. — An Pastoralhandbüchern ist die neue umgearbeitete Ausgabe des Borck'schen für Preußen (Kgsb. 1844. 2 Bde.) und das von Ehrhardt für Sachsen (Halle 1844) anzuführen. — Das gelehrte Werk von H. F. Jacobson, die Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preuß. Staats, ist durch den 1844 erschienenen Thl. IV. Bd. III., welchem eine Urkundensammlung zur Seite geht, zu der Darstellung der Quellen des evangelischen Kirchenrechts in Rheinland und West-

phalen fortgeschritten. — Eine amtliche Darstellung der Verhandlungen der Generalsynode ist erschienen in der Schrift: Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens im Jahre 1846. Mit einem Anhange der wichtigsten Actenstücke herausgegeben von G. Krüger, Pf. u. Mitgl. der Generalsyn. 1846. 8..

b. Bayern.

Hier sind nur die kirchlichen und kirchenrechtlichen Verhältnisse der Protestanten Gegenstand litterarischer Bearbeitung geworden: C. Frhr. von Dobeneck, systematische Zusammenstellung der geltenden allgemeinen Bestimmungen für die protestantische Kirche im Königreich Bayern. Ansb. 1844. A. Möller, das protestantische Kirchenverfassungsrecht in Bayern, in seinen doctrinellen und positiven Grundzügen dargestellt. Ansb. 1846. — Ueber die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten im südlichen Bayern: Harleß, Zeitschr. 1845. Apr. Die neueste Bewegung in der unirten Kirche der Rheinpfalz: Ev. K.=Z. 1846. Nr. 51 f. 88 ff. — Die Litteratur des jetzt erloschenen Streites über die Kniebeugung des protestantischen Militärs ist am vollständigsten zusammengestellt in der Hall. all. L.=Z. 1845. Nr. 95. Vergl. „die Kniebeugung in Bayern": Bruns, N. Rep. III, 24 ff.

c. Die sächsischen Länder.

K. G. v. Weber, Darstellung der öffentlichen Kirchenverfassung des Königreichs Sachsen nach den neueren Gesetzen und Verordnungen. Lpz. 1843. (Auch unter dem Titel: systematische Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts. Bd. 1. Von der öffentlichen Kirchenverfassung des Königreichs Sachsen.) Vergl. die Anzeige von E. Richter im gersdorf. Rep. 1844, 7. J. A. G. Hoffmann, Versuch einer Darstellung des in den sächs. Herzogthümern geltenden Kirchenrechts. Hildb. 1843. Vergl. das

theol. Litt.-Bl. z. A. K.-Z. 1844. Nr. 86. Mehrere die wohl nur vermeintlichen, wenigstens noch nicht hinlänglich erwiesenen Umtriebe der Jesuiten in Sachsen betreffende Schriften s. bei Bruns, N. Rep. VIII, 122. Die beiden von mir angeführten Brochuren über die katholische Kirche in Sachsen haben 1843 eine neue Auflage erlebt. Vergl. A. K.-Z. 1844. Nr. 134. Der leipziger Streit über das apostolische Symbolum ist dargestellt und gewürdigt in Harleß, Zeitschr. 1844. Juli.

## d. Württemberg.

Die neuesten Kämpfe der katholischen Hierarchie in Württemberg und Baden: Rheinw., Rep. XLV, 56. 131. Kirchliche Fragen in der württembergischen und badischen Landeskirche: das. XLVI, 141. Der Ultramontanismus in Württemberg. Mit besonderer Beziehung auf die Schrift: Neueste Denkschrift der wütttemberger Staatsregierung an den römischen Stuhl. Veröffentlicht und beleuchtet. Schaffh. 1844. Württemb. Zustände: A. K.-Z. 1846. Nr. 93 ff. — Dehler, die theologischen Seminarien und die Candidaten der Theologie in Württemberg: Bruns, N. Rep. VII, 182. — Ueber den neueren Zustand des pietistischen Sectenwesens in Württemberg finden sich lehrreiche Nachrichten in der Ev. K.-Z. 1845. Nr. 41. 45. Vergl. Berl. A. K.-Z. 1846. Nr. 16.

## e. Baden.

Vgl. Württemberg. — Die neuesten Zustände der evangelischen Kirche Badens: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 86 f. Eine zweite Abtheilung der „katholischen Zustände in Baden" ist Regensb. 1843 erschienen. — Die gemischten Ehen in der Erzdiöcese Freiburg. Zugleich eine Beleuchtung der katholischen Zustände in Baden. Regensb. 1846. — Ueber die staatsrechtliche Stellung der Deutschkatholiken sind zwei Schriften von F. Hecker und Küchler herausgekommen, die erstere in zwei Auflagen, Heidelb. 1846. — Die rieger'sche Sammlung von protestantischen Kirchen-, Schul- rc.

Geſetzen iſt um einen ſechſten Theil vermehrt worden, der den erſten Zeitraum von 1841 bis 1844 umfaßt, Offenb. 1844.

## f. Heſſen.

Kirchliche Mittheilungen über das Großherzogth. Heſſen: Ev. K.-Z. 1846. Nr. 85. 87. 89. Hier wird in kurzen Umriſſen ein Bild der Entwickelung der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche nach ihren drei Stadien und der kirchenrechtlichen Stellung der Symbole in ihr entworfen. — Aus der kurheſſiſchen Kirche ſind zwei Schriften hervorgegangen, welche, obgleich nicht eigentlich auf eine Darſtellung derſelben ausgehend, was man aus dem Titel der einen zu ſchließen verſucht ſeyn möchte, doch auf die Eigenthümlichkeit und die Einrichtungen dieſer Kirche manches Licht fallen laſſen: W. Vilmar, die kurheſſiſche Kirche. Kaſſel 1845. H. Heppe, Thatſachen aus der kurheſſiſchen Kirchengeſchichte oder einige Worte über die Schrift des Hrn. Pf. Vilmar ꝛc. Kaſſel 1844.

## g. Die übrigen deutſchen Länder.

Ueber die Lage der Proteſtanten in der Niedergrafſchaft Lingen. Den deutſchen Guſtav-Adolphvereinen gewidmet von einem Mitgliede des osnabrückſchen Hauptvereinsvorſtandes. Osnabr. 1846. — Reude, kurze Darſtellung der Verhandlungen über die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten im Fürſtenthum Birkenfeld. Birk. 1844. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 3. — J. Geffcken, ſtatiſtiſche Tabellen über die kirchlichen Verhältniſſe Hamburgs in den Jahren 1818—1842. Mit Anmerkungen begleitet. Hamb. 1844. — Die Berichte der Ev. K.-Z. über das kirchliche Leben im Fürſtenthum Lippe ſind bis auf die neueſte Zeit fortgeſetzt worden: 1843. Nr. 72. 1844. Nr. 12. 65. 1845. Nr. 10. 30. 92. 1846. Nr. 9. 53. Vergl. Urkunden zur Beurtheilung der kirchlichen Verhältniſſe im Fürſtenth. Lippe. Mit einer Einleitung. Lpz. 1845.

---

In Betreff der Brüderunität ist, mit besonderer Rücksicht auf die bekannte Schrift von Cunow, welcher hier die Tendenz untergelegt wird, „die Herrnhuterei zu schimpfiren," eine apologetische Darstellung erschienen, mit entschiedener Vorliebe für das Wesen der Unität, doch im Allgemeinen nicht ohne Milde und Anerkennung gegen das Fremde: Die Herrnhuter oder die böhmisch-mährische Brüderunität augsburgischer Confession. Eine historisch-biographische Skizze, nach den besten und zuverlässigsten Quellen und nach eigenen Anschauungen entworfen 2c. von einem freisinnigen Herrnhuter. Bautz. (1844.) Beigegeben ist ein Verzeichniß aller bedeutenderen Brüdergemeinden und Societäten. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 206. Neuerdings ist noch hinzugekommen: F. Litiz, Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart der evangelischen Brüderkirche, ihre Verfassung und Geschichte, nebst einigen biographischen Notizen. Lpz. 1846.

## C. West- und Nord-Europa.

### 1. Die Niederlande.

Der Abschnitt meiner kirchlichen Statistik, welcher die Kirche in den Niederlanden darstellt und hier wieder besonders diejenigen Theile, welche die außer der niederländischen reformirten Kirche daselbst bestehenden kleineren protestantischen Kirchengemeinschaften behandeln, scheinen mir vor vielen anderen einer Verbesserung und Vervollständigung bedürftig zu seyn, da die von mir benutzten Quellen theils nicht umfassend genug waren, theils mit den Thatsachen in vielfachem und sehr schneidendem Widerspruche stehen, welches Letztere, wie ich in Folge an Ort und Stelle eingezogener Nachrichten hier auszusprechen mich verpflichtet halte, namentlich von der fliedner'schen „Collectenreise in Holland und England" gilt. Durch die von mehreren holländischen Theologen in Aussicht gestellte Hülfe hoffe ich bei

einer etwaigen neuen Auflage im Stande zu seyn, die meiner Darstellung der gedachten kleineren Gemeinschaften anhaftenden Unrichtigkeiten zu tilgen und das noch Mangelhafte nicht unbedeutend zu ergänzen.

Eine Fortsetzung meines Artikels über die kirchlichen Unruhen in den Niederlanden ist in Rheinw. Rep. XLVII, 75. erschienen. In dieser Zeitschrift (Stud. u. Krit. 1844, 3.) hat sehr treffende Bemerkungen zur Charakteristik der holländischen Theologie gegenüber der deutschen Ullmann veröffentlicht. Einige Nachrichten über die Universitäten Leyden und Utrecht habe ich in Bruns, N. Rep. VIII, 2. gegeben. Für die Geschichte der lutherischen Kirche in den Niederlanden liefert eine reiche Fundgrube von Materialien eine mit dem Jahre 1845 aus Mangel an Theilnahme bedauerlich wieder eingegangene Zeitschrift: Bijdragen tot de geschiedenis der evangel.-luth. Kerk in de Nederlanden, verzameld door J. C. Schultz Jacobi, Pred. te Zutphen, en F. J. Domela Nieuwenhuis, Th. D., Pred. te Utrecht. Te Utrecht by Paddenburg & Comp. 1839 —1845. 7 Stücke. In Betreff der Juden ist zu nennen: H. J. Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland. Utr. 1843.

## 2. Großbritannien und Irland.

Schon die Eigenthümlichkeit der Bildungsformen der Kirche in dem britischen Inselreiche und das mannichfaltige, vielbewegte Leben, von welchem die innere Entwickelung ihrer einzelnen Gemeinschaften und Parteien und die gegenseitige Stellung derselben Zeugniß gibt, mußten in unserer Zeit, wo die Frage nach Begriff und Wesen der Kirche in Wissenschaft und Praxis die hervorragendste Stelle einnimmt und den Mittelpunct aller übrigen kirchlichen und theologischen Fragen bildet, die Blicke vorzugsweise eben dem britischen Kirchenwesen zuwenden. In den dortigen Gestaltungen der Kirche liegt eine Fülle des lehrreichsten Stoffes vor,

der nach den verschiedensten Seiten hin dem einsichtigen Forscher den erwünschtesten Aufschluß über die Probleme der Gegenwart zu gewähren im Stande ist. Zu diesem allgemeinen Interesse, welches das britische Kirchenwesen darbietet, kam dann noch in Ansehung der anglikanischen Kirche das besondere hinzu, welches sie durch den gemeinsamen Antheil an der Stiftung des Bisthums Jerusalem und durch die dadurch eingeleitete nähere Verbindung für die preußische und überhaupt für die deutsche evangelische Kirche gewinnen mußte. Es stellte sich das Bedürfniß heraus, mit einer Kirche näher bekannt zu werden, welche, auch ganz abgesehen von den in Deutschland an jene Verbindung sich knüpfenden, zum Theil sehr seltsamen und phantastischen Befürchtungen und auch wohl Hoffnungen, schon durch eben diese Allianz eine ganz besondere Wichtigkeit für die deutsche evangelische Kirche erhalten hatte. In Folge dieser Verhältnisse hat sich um das englische Kirchenwesen eine so reichhaltige Literatur gebildet, wie um kein anderes, und, wenn gleich nicht zu leugnen ist, daß manche hieher gehörige Schriften, weil es ihren Verfassern an geschichtlichem Sinne und Unbefangenheit fehlte, ohne welche Eigenschaften gerade auf dem Gebiete der britischen Kirchenzustände am wenigsten auszurichten ist, ihrer Aufgabe nur sehr unvollkommen genügen, so kann man doch bereits wahrnehmen, daß nicht bloß die Kenntniß des Aeußerlichen, sondern auch das innere Verständniß des kirchlichen Lebens der Briten in Deutschland erfreuliche Fortschritte gemacht hat; ja, wie überhaupt der Deutsche jene Universalität besitzt, welche ihn befähigt, sich in die verschiedensten Volkseigenthümlichkeiten zu vertiefen, sie in ihrem Wesen zu erfassen und eben dadurch ein gerechtes Urtheil über dieselben zu erlangen, so scheint in Deutschland sich eine Auffassung des britischen Kirchenwesens heranzubilden und immer weiter auszubreiten, wie sie so tief, gründlich und wahr schwerlich in England selbst gefunden werden möchte, wo selten diejenige Erhebung über den Kampf der

Gegensätze angetroffen wird, welche erforderlich ist zur Entkleidung des Urtheils von der Färbung der Parteilichkeit und Einseitigkeit. Der äußere Umfang dieser Litteratur und die innere Bedeutung eines großen Theiles derselben veranlassen zu einer etwas genaueren kritischen Musterung, als sie in den vorangehenden Abschnitten nöthig erschien. Ich benutze für dieselbe die Vorarbeiten, welche in meinen Anzeigen einer großen Zahl dieser Schriften in Bruns, N. Repert. III, 215 [a]) ff. und in Reuter, Repert. LIII, 16 ff. ferner in mehreren Artikeln der litterarischen Zeitung (1844. Nr. 5. 6. 21. 24.), in welchen ich über kirchliche Zustände Englands und dahin gehörige Litteratur mich ausgesprochen habe, vorliegen.

Mit Uebergehung des bereits oben erwähnten Kniewel'schen Werkes und der schon ebenfalls berührten, auf die Stiftung des Bisthums zu Jerusalem unmittelbar bezüglichen Litteratur kommen hier folgende Schriften in Betracht:

1) G. F. Uhden, die Zustände der anglikanischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Verfassung und des Cultus. Lpz. 1843. Der Verfasser, durch einen längeren Aufenthalt in England mit dem dortigen kirchlichen Leben näher bekannt geworden, will eine kritische Gesammtdarstellung der anglikanischen Kirche liefern, übergeht jedoch dabei mehrere wichtige Puncte, während er andererseits die gesteckten Grenzen mehrfach überschreitet. In dem Gegebenen aber vermißt man eine klare und sichere Auffassung und Beherrschung des Stoffes und jene Gediegenheit der Form, welche nur unter Voraussetzung völliger Durchdringung des Gegenstandes erwartet werden kann. Doch ist das Werk auch schon in der vorliegenden Gestalt geeignet, die Kenntniß der anglikanischen Kirche zu bereichern und zur Verbreitung einer

a) In Betreff meiner hier unter anderen befindlichen Anzeige des sogleich näher zu besprechenden Uhden'schen Werkes darf ich nicht unbemerkt lassen, daß dieselbe von anderer Hand mit mehreren Zuthaten und Veränderungen versehen worden ist, deren Vertretung ich nicht übernehme.

richtigeren Ansicht über deren Charakter und neuere Zustände beizutragen. Es zerfällt in acht Kapitel: 1. Charakteristik der anglikanischen Kirche; 2. von dem Klerus und der Kirchenverfassung; 3. von den Parteien innerhalb der anglikanischen Kirche; 4. das Common prayer-book; 5. die Predigt und die Seelsorge; 6. von den äußeren Mitteln der Kirche und den entstandenen neuen Kirchen; 7. das religiöse Leben und die Sitte; 8. das Verhältniß der anglikanischen Kirche zu den dissentirenden Parteien.

2) W. Gäbler, die vollständige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England, nebst einer Einleitung, enthaltend 1. die Form der Gebete, mit welchem eine Nationalsynode jede ihrer Sitzungen anfangen muß; 2. die Idee der Hochkirche; 3. die häusliche Andacht; 4. die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes; 5. die religiöse Erziehung der Kinder; 6. Bildung und Laufbahn eines Geistlichen; 7. die vorzüglichsten Kanones; 8. das Kirchenregiment. Anhang: die Liturgie der protestantisch-bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Altenb. 1843. Die Einleitung ist an diesem Buche das Werthvolle, da eine deutsche Uebersetzung des Common prayer book bereits existirte (von Rüper, Lpz. 1826). Auch des Verfassers Mittheilungen gründen sich auf eigene, mehrjährige Anschauung und tragen zugleich den Stempel der sorgfältigsten Forschung. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen die Mittheilungen über die bis dahin sehr wenig bekannte protestantisch-bischöfliche Kirche der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika.

3) Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Thätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten, erstattet von O. v. Gerlach, kgl. C.-R. zu Berlin, H. F. Uhden, Pred. zu Berlin, A. Sydow, kgl Hof- und Garnisonprediger zu Potsdam, und A. Stüler, kgl. Oberbaurath zu Berlin. Potsd. 1845.

Gegensätze angetroffen wird, welche erforderlich ist zur Entkleidung des Urtheils von der Färbung der Parteilichkeit und Einseitigkeit. Der äußere Umfang dieser Litteratur und die innere Bedeutung eines großen Theiles derselben veranlassen zu einer etwas genaueren kritischen Musterung, als sie in den vorangehenden Abschnitten nöthig erschien. Ich benutze für dieselbe die Vorarbeiten, welche in meinen Anzeigen einer großen Zahl dieser Schriften in Bruns, N. Repert. III, 215[a]) ff. und in Reuter, Repert. LIII, 16 ff. ferner in mehreren Artikeln der litterarischen Zeitung (1844. Nr. 5. 6. 21. 24.), in welchen ich über kirchliche Zustände Englands und dahin gehörige Litteratur mich ausgesprochen habe, vorliegen.

Mit Uebergehung des bereits oben erwähnten Kniewel'schen Werkes und der schon ebenfalls berührten, auf die Stiftung des Bisthums zu Jerusalem unmittelbar bezüglichen Litteratur kommen hier folgende Schriften in Betracht:

1) G. F. Uhden, die Zustände der anglikanischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Verfassung und des Cultus. Lpz. 1843. Der Verfasser, durch einen längeren Aufenthalt in England mit dem dortigen kirchlichen Leben näher bekannt geworden, will eine kritische Gesammtdarstellung der anglikanischen Kirche liefern, übergeht jedoch dabei mehrere wichtige Puncte, während er andererseits die gesteckten Grenzen mehrfach überschreitet. In dem Gegebenen aber vermißt man eine klare und sichere Auffassung und Beherrschung des Stoffes und jene Gediegenheit der Form, welche nur unter Voraussetzung völliger Durchdringung des Gegenstandes erwartet werden kann. Doch ist das Werk auch schon in der vorliegenden Gestalt geeignet, die Kenntniß der anglikanischen Kirche zu bereichern und zur Verbreitung einer

---

a) In Betreff meiner hier unter anderen befindlichen Anzeige des sogleich näher zu besprechenden uhden'schen Werkes darf ich nicht unbemerkt lassen, daß dieselbe von anderer Hand mit mehreren Zuthaten und Veränderungen versehen worden ist, deren Vertretung ich nicht übernehme.

richtigeren Ansicht über deren Charakter und neuere Zustände beizutragen. Es zerfällt in acht Kapitel: 1. Charakteristik der anglikanischen Kirche; 2. von dem Klerus und der Kirchenverfassung; 3. von den Parteien innerhalb der anglikanischen Kirche; 4. das Common prayer-book; 5. die Predigt und die Seelsorge; 6. von den äußeren Mitteln der Kirche und den entstandenen neuen Kirchen; 7. das religiöse Leben und die Sitte; 8. das Verhältniß der anglikanischen Kirche zu den dissentirenden Parteien.

2) B. Gäbler, die vollständige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England, nebst einer Einleitung, enthaltend 1. die Form der Gebete, mit welchem eine Nationalsynode jede ihrer Sitzungen anfangen muß; 2. die Idee der Hochkirche; 3. die häusliche Andacht; 4. die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes; 5. die religiöse Erziehung der Kinder; 6. Bildung und Laufbahn eines Geistlichen; 7. die vorzüglichsten Kanones; 8. das Kirchenregiment. Anhang: die Liturgie der protestantisch-bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Altenb. 1843. Die Einleitung ist an diesem Buche das Werthvolle, da eine deutsche Uebersetzung des Common prayer book bereits existirte (von Rüper, Lpz. 1826). Auch des Verfassers Mittheilungen gründen sich auf eigene, mehrjährige Anschauung und tragen zugleich den Stempel der sorgfältigsten Forschung. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen die Mittheilungen über die bis dahin sehr wenig bekannte protestantisch-bischöfliche Kirche der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika.

3) Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Thätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten, erstattet von O. v. Gerlach, kgl. C.-R. zu Berlin, H. F. Uhden, Pred. zu Berlin, A. Sydow, kgl Hof- und Garnisonprediger zu Potsdam, und A. Stüler, kgl. Oberbaurath zu Berlin. Potsd. 1845.

4) Ueber den religiösen Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen im Jahre 1842. Amtlicher Bericht, Sr. Exc. dem Herrn Minister der geistlichen Angelegenheiten erstattet durch O. von Gerlach. Potsd. 1845.

Die in England gemachten Versuche zur Vermehrung der kirchlichen Anstalten wurden Veranlassung, daß die auf dem Titel von Nr. 3. genannten Männer den Auftrag erhielten, zum Zweck einer genaueren Kenntnißnahme von jenen Anstalten eine Reise nach England zu unternehmen. Die über das Ergebniß dieser Reise von ihnen abgestatteten Berichte sind hier unverkürzt und unverändert der Oeffentlichkeit übergeben worden. Dieselben gewähren nicht bloß in die specielle Seite des kirchlichen Lebens der Engländer, auf welche es hier zunächst ankam, eine gründliche Einsicht, sondern liefern zu einer tieferen Erkenntniß des englischen Kirchenwesens überhaupt und seines dermaligen Zustandes einen bedeutenden und schätzenswerthen Beitrag. — Neben der Hauptaufgabe der Commission ward den Mitgliedern noch die Nebenaufgabe gestellt, „ein möglichst treues und vollständiges Bild von dem jetzigen Zustande der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen" zu geben, welcher hier in Nr. 4. von einem derselben fast ganz so, wie er eingereicht wurde, veröffentlicht wird. Der Bericht beginnt mit einer treffenden Charakteristik des Lebens der anglikanischen Kirche hinsichtlich ihrer Verfassung, ihres Cultus und ihrer Lehre, und weist nach, daß in jeder dieser drei Richtungen das Princip der Reformation noch nicht vollständig zur Entwickelung gelangt ist. Neben den Mängeln der bischöflichen Kirche, gegen die der Verfasser keineswegs blind ist, weiß er aber auch sehr gut die schroffe Einseitigkeit und den inneren Widerspruch der Nonconformisten hervorzuheben. Ueberall geht der Verfasser auf die Geschichte zurück, um mit ihrer Hülfe das Verständniß der Gegenwart zu gewinnen, die noch Keiner richtiger aufgefaßt und dargestellt hat als er. Gegen den Schluß finden sich Bemerkungen

über die Einwirkung der englischen Kirche auf die Individuen, die Familien, die Schule und den Staat. Obgleich seiner Richtung nach dem Anglikanismus zugeneigt im Gegensatze zum Dissent, weiß der Verfasser doch in sinniger Betrachtung und mit mildem, besonnenem, gebildetem Urtheile ein gerechtes Richteramt zu führen, bei welchem jedem Theile das ihm gebührende Lob unverkümmert bleibt, so daß mit Recht seine Schrift als ein Muster kirchenstatistischer Darstellung aufgestellt werden kann.

Geringere Bedeutung als den so eben aufgeführten kommt einer Anzahl von Schriften aus dem Jahre 1842 zu, welche, durch die Stiftung des Bisthums zu Jerusalem hervorgerufen, der ersten Nachfrage nach der Eigenthümlichkeit der anglikanischen Kirche zu begegnen suchen:

5) C. F. Vogel, histor.=krit. Betrachtungen über die allmähliche Gestaltung und besondere Eigenthümlichkeit der englischen Episkopalkirche, im Verhältniß zu den Grundsätzen und Ansprüchen des echten Protestantismus. Lpz. 1842.

6) F. Schubarth, der Ritus der anglikanischen Kirche und die neun und dreißig Artikel, lateinisch und deutsch, nebst einer historischen Einleitung. Berl. 1842.

7) L. Bender, die neun und dreißig Artikel der englischen Kirche gegenübergestellt der augsburgischen Confession. Elberf. 1842.

8) Die Lehre der englischen Kirche und Einiges über ihre Geschichte und Verfassung. Berl. 1842.

9) W. Ehlebus, über das Verhältniß der bischöflichen Kirche von England zu der ursprünglich apostolischen. Berl. 1842.

In Nr. 5. eifert ein vulgärer Rationalismus gegen den „papistischen Zuschnitt" der 39 Artikel und der ganzen anglikanischen Kirche. Von demselben schreibefertigen Verfasser erschien zwei Monate früher: Pragmatische Geschichte der gegenseitigen politischen und religiösen Verhältnisse zwischen England und Irland, vom ersten Beginn des socialen Ver=

kehrs beider Länder bis auf unsere Tage. Lpz. 1842. Nr. 6. ist ein Auszug aus dem Common prayer-book mit einer unbedeutenden historischen Einleitung und einem dergleichen Abrisse der Kirchenverfassung. — Nr. 7. ist das Gegenstück zu Nr. 5. Der Verfasser freut sich, „die vollkommene Uebereinstimmung beider Kirchen — gefunden zu haben," und glaubt, dieselbe durch Nebeneinanderstellung von entsprechenden Stellen der 39 Artikel und der augsburgischen Confession erweisen zu können. — Nr. 8. ist eine kurze und populär gehaltene Darstellung der Lehre, Geschichte und Verfassung der anglikanischen Kirche. — Nr. 9. nimmt für das Urtheil über diese Kirche die apostolische zum Maßstabe, und vergleicht die beiderseitige Entstehung, Verfassung und Fortbildung.

Aus der englischen Litteratur möge hier noch erwähnt werden: 10) E. Mahon Roose, ecclesiastica, or the church, her schools and her clergy, Lond. 1842, ein an statistischem Material sehr reichhaltiges Werk.

Hinsichtlich der anglikanischen Kirche auf dem Continent und in den Colonien sind zu nennen:

11) G. E. Biber, the English Church on the Continent; or, an account of the foreign settlements of the English Church. Lond. 1845.

12) Gray, letter — on the state of the Anglican congregations in Germany. Lond. 1842.

13) J. S. M. Anderson, the history of the Church of England in the Colonies and foreign dependences of the British Empire. Vol. I. Lond. 1845.

14) Documents relative to the Erection and Endowment of additional bishoprics in the Colonies, with a short historical preface. Lond. 1844.

15) Hawkins, historical notices of the missions of the Church of England in the N. A. Colonies. Lond. 1845. Vergl. Bruns, N. Rep. VI, 282.

Die Erscheinung des Puseyismus und deren Erklärung beschäftigt, wie sich von selbst versteht, auch die Verfasser der oben angeführten allgemeinen Werke; außerdem aber sind den bereits von mir aufgeführten besonderen Schriften über diesen Gegenstand einige andere gefolgt, wie:

16) R. Weaver, der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen beleuchtet. Aus dem Englischen übersetzt von C. Amthor. Lpz. 1844.

17) Fr. Eller, die anglikanischen Kirchenzustände mit besonderer Berücksichtigung der katholischen Bewegung in derselben und der Puseyismus. Schaffh. 1844.

Auch befindet sich eine Abhandlung von W. Chlebus über den Puseyismus in Illgen's Zeitschr. 1844, 4. Weniger als diese darf übersehen werden der in Bruns' N. Rep. VI, 181. VII, 89. befindliche Artikel.

Die Darstellung der Kirchengeschichte Englands hat G. Weber in einem auf vier Bände berechneten umfänglichen Werke begonnen: Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Großbritannien. Th. 1. Bd. 1. Die Lollarden und der destructive Theil der Reformation. Lpz. 1845. Ferner gehören hieher: F. C. Dahlmann, Geschichte der englischen Reformation. Lpz. 1844, welches noch in demselben Jahre eine zweite Auflage erlebte, und J. Baxter, the Church history of England. Lond. 1846. 2 Bde. Vom craß-papistischen Gesichtspuncte aus hat J. A. Boost die Kirchengeschichte Englands seit der Reformation behandelt: Geschichte der Reformation und Revolution von Frankreich, England und Deutschland (von 1517 bis 1843). 2. Bd. England. Augsb. 1844.

Mehrere andere Werke beschäftigen sich mit der geschichtlichen und statistischen Darstellung der Dissenters, darunter Dav. Douglas, hist. of the Bapt. churches in the North of England fr. 1648 to 1845. Lond. 1846. Eine neue Auflage der history of the Puritans von Dan. Neal ist von J. O. Choules. New-York 1844 (2 Bde.) ver-

anstaltet. Ueber die Plymouthbrüder in England und Irland s. Reuter, Rep. III, 276. Ueber den von den Dissenters in Anregung gebrachten Verein von Mitgliedern aller evangelischen Confessionen zum Zwecke gegenseitiger Liebe, Tragung und Duldung vergl. Litter.-Z. 1846. Nr. 25. 27. Rheinw., Rep. XLVII, 276. Berl. A. K.-Z. 1846. Nr. 41 ff. 63. 71. 74. 81.

Die schottische Kirche, durch das vortreffliche gemberg'sche Werk in Deutschland wohl bekannt, hat durch die im Jahre 1843 erfolgte große Secession, welche zur Stiftung der freien Kirche führte, von Neuem die allgemeine Aufmersamkeit auf sich gezogen. Als Hülfsmittel zur Beurtheilung des erwähnten Ereignisses und zur näheren Kenntniß der Kirche überhaupt, aus deren geschichtlicher Entwickelung und Eigenthümlichkeit dasselbe begriffen seyn will, bieten sich uns die Werke von zwei deutschen Theologen dar, welche als Beobachter an Ort und Stelle und vermöge der Sorgfalt, welche sie ihrem Gegenstande widmeten, vorzüglichen Anspruch auf Beachtung haben:

18) K. H. Sack, die evangelische Kirche in Schottland, geschichtlich und vergleichend dargestellt. 1. Abth. Heidelb. 1844.

19) C. L. A. Sydow, Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Zustände Großbritanniens. 1. Abth. Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse der schottischen Kirchenfrage; zuvörderst ein mit den nöthigen Documenten begleitetes Gutachten, welches der Verf. im Auftrage einer hohen Person über die schwebende schottische Kirchenfrage in England selbst abgegeben hat. Potsd. 1844. 1845. 2 Hefte.

Den Hauptbestandtheil des sack'schen Werkes bildet ein Abriß der schottischen Kirchengeschichte bis auf die Entstehung und erste Entwickelung der fry church herab, welchem sich „Züge aus dem gegenwärtigen Leben der schottischen Kirchenparteien, Parallelen und Betrachtungen" anschließen. Das Werk, obgleich vom Standpuncte der Partei der Evangelical aus geschrieben, weiß doch auch das Gute

der moderaten Partei zu erkennen und zeichnet sich durchgehends durch eine milde, allen Erscheinungen christlicher Frömmigkeit mit Liebe und sinniger Theilnahme sich hingebende Auffassung aus, wobei denn freilich die Charakteristik der einzelnen Richtungen wohl manchmal der nöthigen Schärfe ermangelt. Jedenfalls ist das Buch eine reichhaltige und dankenswerthe Ergänzung des schon genannten gemberg'schen Werkes und Jedem dringend zu empfehlen, der über die Eigenthümlichkeit der schottischen Kirche nach Geschichte und Gegenwart sich genauer unterrichten will.

Dem Verf. von Nr. 19. ist es nicht um die schottische Kirche im Ganzen, sondern nur um eine kirchenrechtliche Beurtheilung der Verhältnisse zu thun, welche zu der Bildung der freien Kirche führten. Er nimmt dabei einen lediglich juristischen Standpunct ein und berücksichtigt die Geschichte nur insofern, als er ihr das kirchenrechtliche Material entlehnt, dessen er für seinen Zweck bedarf. Das Urtheil fällt, wie dieß aus dem rechtlichen Gesichtspunkte auch nicht anders seyn kann und von dem Verfasser mit einem der höchsten Anerkennung werthen Fleiße auf eine sehr gelungene und überzeugende Weise geschehen ist, ganz zu Gunsten der ausgeschiedenen Partei der Evangelical aus. Aber der Verf. hätte diese Secession und die Verfassungsform, welcher zu Liebe sie geschah, nicht als allgemeines Vorbild und Muster ansehen und empfehlen, sondern sich begnügen sollen, die ganze Erscheinung aus dem Wesen der Nation und nationalen Kirche abzuleiten und zu begreifen. Er aber hat sich durch jene Verfassung in so hohem Grade begeistern lassen, daß die Vergleichung, welche er zwischen der deutschen evangelischen und der schottischen Kirche anstellt, der ersteren zum entschiedensten Nachtheile gereicht, ja ihn nahe an den Gedanken hinanbringt, daß in Deutschland eigentlich eine Kirche überhaupt noch nicht existire und so lange nicht anfangen werde zu existiren, als nicht eine freiere Kirchenverfassung bei uns eingeführt worden sey.

Die Bildung der freien Kirche hat auch in den beiden theologischen Repertorien die ihr gebührende Beachtung gefunden: Bruns, N. Rep. I, 259—284. Reuter, Rep. XLVIII, 81. 180. Der Aufsatz im bruns'schen Repert. gibt eine gediegene geschichtliche Entwickelung des Streites, während der andere seine Aufgabe nur unvollkommen begriffen zu haben scheint. Außerdem vergl. M. Wilks, précis de l'histoire de l'église Ev. suivi de détails sur la formation de l'église libre et sa séparation de l'état, en 1843. Par. 1844. Scotch free church. Proceedings of the General Assembly of the free church of Scotland, with a sketch of the Proceedings of the Residuary Ass. Ed. by the Rev. J. Baillie. Ed. 1843. An kirchengeschichtlichen Werken verdienen folgende noch aufgeführt zu werden: W. M. Hetherington, hist. of the Church of Sc. from the introd. of christianity to the period of the disruption. 3. ed. Edinb. 1843. E. C. Harington, brief notes on the church of Sc. from 1555 to 1842. Exeter 1843. Stephen, hist. of the Ch. of Sc. fr. the reform. to the present time. Lond. 1843. 1844. 3 Bde. A. Leighton, the churches of the united kingdom. Vol. I. The Scotish Church. (Auch unter dem Titel: The Sc. Ch., a view of its history, constitution, doctrines and ceremonies. Edinb. 1845. 8.

Bemerkungen über das Verhältniß der englisch = bischöflichen Gemeinen in Schottland zu der schottisch-bischöflichen Kirche gibt Heintz in der Monatsschrift von Nitzsch und Sack. 1846. Jan. S. 41—44.

Unter den Schriften über das Kirchenwesen in Irland verdient genannt zu werden: R. Murray, Ireland and her church. In three parts. 2. ed. Lond. 1845. Dagegen ist das Buch von W. Collier, Staats- und Kirchengeschichte Irlands von der Zeit der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart (Berl. 1845) nichts als eine oberflächliche,

weder inneren Beruf noch äußere Befähigung seines Verf. bekundende Compilation.

Zum Schlusse mögen noch einige Werke aus der Reise- und politisch-statistischen Litteratur genannt werden, welche auch für die Auffassung der kirchlichen Verhältnisse nicht ohne Bedeutung sind: J. G. Kohl, Reisen in England und Wales. Dresd. 1844. 3 Bde. Ders., Land und Leute der britischen Inseln. Das. 1844. 3 Bde. Ders., Reisen in Irland. Das. 1844. 2 Bde. Ders., Reisen in Schottland. Das. 1844. 2 Bde. Ida und J. G. Kohl, englische Skizzen. Dresd. 1845. 2 Bde. J. Venedey, England. Lpz. 1845. 3 Bde. Ders., Irland. Lpz. 1844. 2 Bde. K. J. Clement, Reisen in Irland oder Irland in historischer, statistischer, politischer und socialer Beziehung. Kiel 1845.

### 3. Dänemark.

Die durch die Baptisten hervorgerufene Bewegung wird in mehreren Aufsätzen dargestellt und besprochen: P. F. Andersen, die neuesten anabaptistischen Bewegungen in Dänemark: Niedner, Zeitschr. 1845, 2. Die Baptistenfrage in Dänemark: Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 246. Vergl. C. Michelsen, der Parochialnexus in Dänemark: Neue jen. A. L.-Z. 1845. Nr. 300. Eine übersichtliche Darstellung des jetzigen Zustandes der Theologie in Dänemark gibt Fr. Beck in Zeller's theol. Jahrbb. 1844, 3. Vergl. die theol. Fac. in Kopenh.: Bruns, N. Rep. V, 101. — Der historia eccl. Islandiae ab a. 1740 ad a. 1840 von P. Petursson (Kopenh. 1841. 4.) hat derselbe Verfasser eine kleinere Abhandlung de iure ecclesiarum in Isl. ante et post reformationem (das. 1844) folgen lassen. — Das umfängliche Werk von Jensen (kirchl. Statistik des Herz. Schleswig) ist 1843 mit dem vierten Bande vollendet worden. Aus der Hülfslitteratur vgl. A. v. Baggesen, der dänische Staat —, geographisch und statistisch dargestellt. 1. Bd. Koph. 1845. J. G. Kohl, die Marschen und Inseln der Herzogthümer Schleswig und Holstein. Dresd. 1846. 3 Bde.

### 4. Schweden, Norwegen und Finnland.

Eine nur das Bekannte enthaltende Darstellung der schwedischen Kirche hat C. H. Schumann gegeben in Niedner's Zeitschr. 1845, 1. Mit düsteren Farben, wohl in Folge seiner nur auf einen Theil derselben sich erstreckenden Bekanntschaft, zeichnet in der Ev. K.=Z. (1844. Nr. 9. 18.) Liebetrut das Bild dieser Kirche, wie es sich ihm auf einer Reise in Schweden dargestellt hatte. Ueber die Predigtkrankheit s. Bruns, N. Rep. III, 170. 270. Der kirchliche Zustand Norwegens wird ausführlich beschrieben: Ev. K.=Z. 1843. Nr. 65—80. Ueber das neue Religionsgesetz in Norwegen s. Bruns, N. Rep. VIII, 76. 180. Sehr tüchtige statistische Werke sind über Norwegen von Blom (Lpz. 1843. 2 Bde.), über Schweden von Forsell (übers. von Freese. Neue mit Zusätzen und Nachträgen der 4. Aufl. verm. Ausg. Lüb. 1845) erschienen. Unter den Reisewerken sind die Skizzen aus dem Norden von Th. Mügge (Hann. 1844. 2 Bde.) auszuzeichnen. Die Litteratur über Finnland ist durch zwei geschichtlich=statistische Werke bereichert worden: F. Derschau, Finland und die Finländer. Aus dem Russischen. Lpz. 1843. Léouzon le Duc, la Finlande, s. hist. prim., sa mythol., sa poésie épique etc., son génie national, sa condition politique et sociale depuis la conquête russe. Par. 1845. 2. Bde.

## D. Amerika.

Das früher spanische Amerika hat eine Art von Kirchengeschichte erhalten in einem Werke des ehemaligen (1837 —1843) apostolischen Nuntius in Neugranada, Erzbischofs von Camerino, G. Baluffi: l'America un tempo spagnuola sotto l'aspetto religioso dall' epoca del suo discoprimento sino al 1843. Anc. 1845. 3 Bde. — Eine zwar eigentlich geograph.=statistische, doch auch das Kirchliche nicht außer Acht lassende, sehr genaue Beschreibung von Me=

xiko hat Ed. Mühlenpfordt veröffentlicht: Versuch einer getreuen Schilderung der Rep. Mexiko. Hann. 1844. 2 Bde. Vergl. Rheinw., Rep. XLV, 166. 272. — Die Litteratur über Westindien und einzelne westindische Inseln hat sich um mehrere Werke vermehrt, welche theils eine geographische und statistische Beschreibung des Landes geben, theils mit der Darstellung des dortigen Missionswesens sich beschäftigen. — Reicher ist der Ertrag, welchen die Litteratur über Nord-Amerika gewährt. Ein zwar aller wissenschaftlichen Ordnung entbehrendes, doch viel brauchbares Material enthaltendes Werk, aus Beiträgen von Mitgliedern der einzelnen in demselben dargestellten Kirchengemeinschaften erwachsen, ist: J. D. Rupp, He pasa Ekklesia. An orig. history of the relig. denominations at present existing in the united States, containing authentic accounts of their rise, progress, statistics and doctrines, written expressly for the work by eminent theol. professors, ministers and lay members of the resp. denom. Philad. 1844. Während hier jede Gemeinschaft gleichsam sich selbst darstellt, und daher nur einzelne Theile, kein Ganzes, vorliegen, hat dieselbe Aufgabe kurz vorher ein Anderer durch selbständige Verarbeitung der Quellen zu lösen versucht, indessen ebenfalls den höheren Forderungen der deutschen Betrachtungsweise noch nicht entsprechend: R. Baird, religion in the Un. St. of N.-A.; or, an account of the origin, progress, relations to the state and present condition of the evang. churches in the Un. St. Edinb. 1843, ein Werk, welches von Burnier in das Französische (Par. 1844. 2 Bde.) übersetzt und von K. Brandes deutsch bearbeitet worden ist (Berl. 1844). Andere das Kirchenwesen der Vereinigten Staaten im Allgemeinen behandelnde Werke sind: J. G. Büttner, Briefe aus und über Nord-Amerika oder Beiträge zu einer richtigen Kenntniß der Vereinigten Staaten und ihrer Bewohner, besonders der deutschen Bevölkerung, in kirchlicher, sittlicher, socialer und politischer Hin-

sicht. Dresd. 1845. E. Waylen, eccl. reminiscenees of the Un. St. Lond. 1846. Den gegenwärtigen Zustand der Vereinigten Staaten überhaupt bespricht F. v. Raumer, die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Lpz. 1845. 2 Thle. 12. Außerdem sind an Schriften und Abhandlungen, welche sich mit der Darstellung speciellerer Theile der kirchlichen Statistik von Nord-Amerika befassen, zu nennen: (F. G. Büttner), die deutsch-bischöfliche Methodistenkirche, Rheinw., Rep. XLIV, 182. Sam. Wilberforce (Archidiak. von Surrey, später Bischof von Oxford), a history of the Prot. Episc. Church in America. Lond. 1844. 2. ed. Lond. 1846. Wyneken, über den Zustand der lutherischen Kirche in Nord-Amerika, in Harleß, Zeitschr. V, 2. Rheinw., Rep. XLIII, 263. Zur Vermittelung von Nachrichten über die lutherische Kirche in Nord-Amerika besteht seit 1843 eine eigene Zeitschrift: Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika, herausg. von W. Löhe und J. F. Wucherer. Nördlingen. — Dankenswerthe Mittheilungen über die deutschen Reformirten enthält: J. G. Büttner, die hochdeutsche reformirte Kirche in Nord-Amerika von ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. Schleiz 1846. Ueber die römisch-katholische Kirche vergl. J. Salzbacher, meine Reise nach Nord-Amerika im Jahre 1842. Mit statistischen Bemerkungen über die Zustände der katholischen Kirche bis auf die neueste Zeit. Mit einer geographischen Karte der katholischen Diöcesen und deren Missionsorte in Nord-Amerika. Wien 1845. 2 Abth. Vergl. Wiener Jahrbb. der Litt. 1845, 1. Anzeigebl. S. 37. Jährlich erscheint zu Baltimore, dem Sitze des Erzbischofs, ein Metropolitan Cath. Almanac.

Der Zustand der anglikanischen Kirche im britischen Nord-Amerika erhellt theilweise aus den Visitationsberichten der Bischöfe von Toronto und Neuschottland. Lond. 1843.

Hiermit glaube ich diese Uebersicht schließen zu können, da die in derselben nicht berührten Gebiete der Kirche in Asien, Afrika und Australien wohl füglicher einer besonderen Rundschau über die neuere Missionslitteratur zu überlassen sind. Das Ergebniß dieser Uebersicht ist, daß der heutigen Zeit allerdings eine rege Thätigkeit in Herbeischaffung und Veröffentlichung kirchenstatistischen Stoffes nicht abzusprechen, daß jedoch die Zahl derjenigen Schriften, welche auf einem einzelnen Gebiete nach einer wissenschaftlichen Methode eine Verarbeitung des Stoffes versucht und geleistet haben, eine nur sehr geringe ist. Insbesondere fehlt es noch fast gänzlich an landes- und provinzial-kirchenstatistischen Arbeiten nach jenem höheren Maßstabe, der die Aufgabe mit der Aufzählung der einzelnen Kirchen und Klöster und der Zusammenstellung sonstiger äußerlicher Notizen noch nicht gelöst, vielmehr in allem diesem erst eine Vorarbeit sieht, nach deren Beendigung erst die eigentliche Arbeit ihren Anfang nimmt. Es geht darin mit der kirchlichen Statistik einzelner Länder und Provinzen wie es mit der Landes- und Provinzialkirchengeschichte geht. Auch diese letztere hat während des verflossenen Jahrzehends viele fleißige und treue Arbeiter beschäftigt. Aber hier wie dort steht dem Berg- und Hüttenmann, der den rohen Stoff hebt und reinigt, nur selten der Künstler zur Seite, der ihn verarbeitet und zu anmuthigen Formen gestaltet. Es muß auf beiden Gebieten noch mehr als bisher mit dem Fleiße der Sammlung die Kunst der Darstellung sich vereinigen. Wer immer zu dergleichen Arbeiten Geschick, Neigung und Muße hat, sollte sich an solchen auf wissenschaftlichem Grunde ruhenden, kunstmäßigen Darstellungen des ihn in dem Kreise seiner Provinz oder seines Landes umgebenden kirchlichen Gesammtlebens versuchen. Hand in Hand mit diesen Darstellungen einzelner kirchlicher Gebiete würde die Darstellung der ganzen Kirche in gedeihlicher Weise fortschreiten. Für die Veröffentlichung und Mittheilung solcher Arbeiten, wo dieselben nicht größe-

ren Raum in Anspruch nehmen und sich zu selbständiger Ausgabe eignen, sind in den beiden berliner Repertorien die nöthigen Organe vorhanden. Die Bildung einer eigenen Gesellschaft für kirchliche Statistik, wie diese schon einmal in das Leben gerufen ward, aber in Folge des beklagenswerthen Geschickes ihres Stifters und der Mangelhaftigkeit ihrer Organisation gleich im Entstehen wieder unterging, könnte, wenn es gelänge, ihr eine Einrichtung zu geben, welche die Mitglieder zu wirklichen Mitarbeitern für den gemeinsamen Zweck machte, auf den Anbau der Wissenschaft nur den förderlichsten Einfluß üben und der Gedanke einer Erneuerung jener Stiftung möchte daher einer weiteren Erwägung und Besprechung zu empfehlen seyn. Wenn die Wissenschaft überhaupt den Beruf hat, durch Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine die geistige Macht zu seyn, welche das Leben lenkt, so hat an dieser Ehre und Würde auch die kirchliche Statistik den ihr zustehenden Antheil zu nehmen, was sie jedoch nur dann mit Erfolg vermag, wenn sie noch kräftiger als bisher nach jener organischen Gestalt ringt, durch welche sie erst wird, was sie seyn soll: eine Wissenschaft.

D. Julius Wiggers.

# Kirchliches.

# Züge
## aus der
# Gegenwart der evangelischen Landeskirche Preußens,

dargestellt

von

F. S. Oldenberg,
Candidaten des evangelischen Predigtamtes.

---

## Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter sind vor wenigen Wochen geschrieben worden. Eben wollten sie hinaus in die Oeffentlichkeit, da erschienen die Gesetze des dritten Februars. Sollte ich den Aufsatz unterdrücken? Ich mochte es nicht. War es ursprünglich seine Absicht, Zeugniß zu geben von dem, was ist, so gebe er jetzt ein desto froheres Zeugniß von dem, was gewesen. Dürfte er als ein Beweis der Freude gelten, mit welcher das große Geschenk, das Preußen empfangen hat, auch von der evangelischen Landeskirche begrüßt wird. Die Hoffnung, die Gewißheit naher Genesung muß sie jetzt von Neuem erfüllen und ihr zu tüchtigem Ringen nach ihren Zielen den Muth und die Kräfte geben. Die Zukunft wird lehren, wie ihre Blüthen, die schon zu verkümmern und hinzuwelken drohten, in freier Luft sich voll und farbig entfalten.

Königsb. den 12. Febr. 1847.

Es ist nothwendig, im Getümmel des Kampfes, der jetzt die Kirche erschüttert, sich den Blick frei und ungetrübt zu erhalten, aber leicht ist es nicht. Ueber dem Einzelnen verliert man die Anschauung des Ganzen; der Augenblick reißt hin zu ausschweifender Hoffnung, zu überspannter Besorgniß; der Tumult betäubt die Menge, und, irre geführt, weiß sie kaum mehr, was überhaupt noch zu hoffen oder zu fürchten ist.

Diese Blätter haben die Absicht, nach Kräften das Ihrige beizutragen, um den Zusammenhang dessen, was wir erlebt haben und erleben, von einer Seite wenigstens in das wahre Licht zu stellen, und diejenigen von der Befangenheit des Momentes befreien zu helfen, die auf dem Puncte stehen, an unserer evangelischen Kirche zu verzagen.

Wir können nicht von der Gegenwart reden, ohne auf die Vergangenheit zurückzuschauen. An das Ereigniß knüpfen wir unsere Erörterung, welches für die jüngsten Schicksale Preußens entschieden Epoche machend gewesen ist, an das Jahr 1840. Der Thronwechsel jenes Jahres erweckte unter uns ein neues Leben. Die Blicke aller Denkenden richteten sich auf die Bedürfnisse, die Hoffnungen, die Erwartungen des Vaterlandes; alle Herzen schlugen wärmer und feuriger, und erfrischten sich an dem wieder aufblühenden Gedanken einer lebendigen, jedes wahre Interesse umschließenden Volksgemeinschaft. Jener Morgen ist längst dahin. Ein schwüler Tag ist auf ihn gefolgt; er lastet schwer auf allen Gemüthern. Viele Guten kehrten zurück in ihre Einsamkeit, und das Feld nahm der schreiende Haufe ein, der, erhitzt, oft nicht mehr wußte, was er will, und mit seinem wüsten Gezank kaum würdig war, gehört zu werden. Die Theilnahme fürs politische Leben siechte hin, weil die gesunde Nahrung ihr fehlte. Aber, einmal aufgeregt, konnten die Gemüther nicht Ruhe finden; der Tag hielt sie wach; ein Sturm hatte sie gefaßt und trieb sie fort, gleichviel auf Wegen oder auf Irrwegen.

Je mehr die Meinung um sich griff, als wäre im Gebiete des Staates für freie Thätigkeit kein Raum zu finden, desto stürmischer hat sich aller Eifer, alle Spannung, alle Anforderung auf ein anderes Gebiet geworfen, um hier zu erringen, was dort verwehrt schien, — und dieses Gebiet war die Kirche. So ist die evangelische Landeskirche Preußens der Schauplatz geworden, auf welchem die dämonischen Kräfte der Zeit, auf- und niederwogend, ihr unheimliches Spiel treiben. Nicht ohne Bangigkeit sehen wir darein, und erschrecken über die Verwüstung, die schon geschehen ist, und die, welche drohend sich ankündigt.

Der traurige Nothstand unserer Kirche leuchtet Jedem ein, der für sie einen Sinn hat. Die, welche ihr entfremdet sind, jubeln: So ist's recht! so mußte es kommen! Sie freuen sich, denn sie wissen nicht, was auf dem Spiele steht. Aber wer eine klare Einsicht, ja auch nur eine Ahnung hat von der Größe und Tiefe der christlichen Idee, deren Trägerin unsere evangelische Kirche ist, der muß erstaunt fragen: Woher der ungeheuere Abfall? Hat das Evangelium, das so lange sich mächtig erwies, seine weltüberwindende Kraft denn verloren? Oder ist der Geist des Menschen so ganz ein anderer geworden? Von allen Lehrstühlen wird gelehrt, von allen Kanzeln gepredigt, und doch wie oft irrt das Wort der Wahrheit umher gleich einem Fremdling, dem man die Thüre zu weisen bereit ist! Freilich, von Aufklärung und Vorwärtsschreiten wird sehr viel geredet; aber ist jedes Verwerfen eine Befreiung, und jedes Eilen ein Fortschritt? Diese unbedachtsame Hast, mit der man, ohne zu wissen warum, aus den Geleisen hinausfährt, dieser sanguinische Eifer, mit dem man reformatorisch herumwühlt, dieser krankhafte Enthusiasmus, mit dem die Menge unklaren Idealen nachläuft, er ist zwar ein geschichtlich nothwendig gewordenes, aber fürwahr kein erfreuliches Zeichen der Gegenwart. Man reißt sich los von der evangelischen Kirche, um auf eigene Faust fröhlich zu abenteuern; man sucht Freiheit, und

verknechtet sich der Willkür; man schließt trotzig das eigene Gotteshaus, denn man hat es verlernt, die ewige Wahrheit höher zu achten, als den sterblichen Menschen. Es ist zu verwundern, wie die junge, weltstürmende Begeisterung, mit sich selber liebäugelnd, sich überhebt. Der Gedanke ist so lockend, für die Wahrheit zu kämpfen, und leichter ist es, in solchen Wahn sich einzuwiegen, als offen zu gestehen, daß treuer als mit der Wahrheit man mit der Partei es hält. Reine Liebe zur Wahrheit pflanzen, ist sehr schwer, aber Leidenschaft für die Partei gewinnen, ist leichter, und heut zu Tage am leichtesten.

Die evangelische Kirche harrt und hofft. Und sie handelt auch. Sie verbirgt es nicht, daß solche Zerrüttung nur hat kommen können, weil es mit ihr nicht steht, wie es stehen soll. Der Staat hat ihr Streben nach Vollendung unterstützt; es sind Synoden zusammenberufen; die Generalsynode hat sich über die Bedürfnisse der Kirche und die Art der Abhülfe allseitig zu verständigen gesucht. Die treuen Arbeiten dieser Versammlung liegen vor uns. Aber bis jetzt welchen Gewinn hat die Kirche davon, als den einer erneuten Hoffnung? Ehe die Wirklichkeit von alle dem ihre Früchte erntet, darüber werden Jahre vergehen, und die Fluth des Parteitreibens, wie hoch ist sie bis dahin gestiegen! Ehe ein Tropfen Hülfe kommt, wird Stein an Stein von dem Baue der Kirche abgelöst, — das lehrt jeder Tag, — und der Ruin wächst, während die Baumeister an ihren Plänen zeichnen. Und die römische Kirche sieht schweigend zu und lächelt triumphirend. Sie versteht es wohl, an fremdem Unglück sich zu bereichern. Die römische Kirche ist gut daran; sie hat ein compactes Princip und bleibt sich dessen unerschütterlich in jedem Augenblicke bewußt; und ob es auch ein falsches ist, so ist es doch eines. Ein falsches Princip, consequent durchgeführt, wirkt energischer, als hundert zersplitterte Wahrheiten.

Was die evangelische Kirche groß gemacht, das ist die Verwerfung aller Menschenautorität und die alleinige Anerkennung göttlicher Wahrheit. Darin liegt, ideell betrachtet, ihre Größe, aber in der Erscheinung auch die nahe Möglichkeit ihres Ruines. Denn wie auch Alle in der Huldigung göttlicher Wahrheit sich einen, welches diese Wahrheit real sey, darin möchte Jeder für sich Recht behalten; und wo gibt's ein Menschenwort und Menschenwerk, das nicht schon aufgetreten wäre mit dem Anspruch, Gotteswort zu seyn und Gotteswerk? Die evangelische Kirche weiß sich im Besitz einer objectiven Wahrheit, und dennoch erkennt sie zugleich an das Recht subjectiver Persönlichkeit. Sie weiß, ihr Reichthum ist so groß, daß jede Persönlichkeit, erhoben und veredelt, in ihr kann ein volles Genüge finden. Darum verschmäht sie den Zwang, und das Römische: du sollst, kommt nicht über ihre Lippen; sie traut es sich zu, allein durch ihre innere Gewalt zu gewinnen, aufzuklären, zu überzeugen. Dieses Selbstvertrauen stammt aus dem Bewußtseyn von dem göttlichen Geiste, der in ihr waltet, und der höher steht, als aller Geistesreichthum eines Einzelnen, und alle Begeisterung einer Masse.

Jedoch die evangelische Kirche hat keine Geschichte, die eine ungestörte Entfaltung ihrer Idee könnte genannt werden. Wo gibt es überhaupt solch eine Geschichte? Sie entwickelt sich zur Vollkommenheit, oft stoßweise, oft unter Schmerzen, d. h. ihr Ideal ist in der Erscheinung mannichfach verletzt und getrübt. Je mehr sie in einer Periode an solchen Trübungen leidet, je drückender das Erbtheil einer früheren Schuld auf ihr lastet, und nun gar, wenn die Ungunst außer ihr liegender Verhältnisse störend auf sie einwirkt, desto schwerer gelingt es ihr, durch ihre Objectivität die Subjectivitäten zu gewinnen und heiligend zu vollenden.

Und die jetzige Periode ist wohl eine, in der alle diese Uebel zu einer großen Krankheit zusammenwirken. Welch Wunder ist es da, wenn der Einzelne, der sich in seiner

Berechtigung als Einzelner von der Kirche anerkannt weiß, wenn er vom Zeitgeiste sich fassen läßt und, anstatt ihren edlen Bau, und wäre es unter Resignation, von Neuem aufrichten zu helfen, auf sein formelles Recht sich steift, und da seine Kirche sucht, wo er mit seinem nackten Ich eine objective Geltung sich meint verschaffen zu können?

Es ist nicht meine Absicht, näher auf alle die Ursachen einzugehen, welche, allein in der Kirche selbst liegend, darauf hinwirkten, daß Viele ihr entfremdet wurden und in der Absonderung ihre persönliche Freiheit zu wahren gedachten. Aber auf einen Punct thut es Noth von Neuem hinzuweisen, weil heut zu Tage gerade er von der wesentlichsten Bedeutung ist. Ich meine die Stellung der Kirche zum bürgerlichen Leben und den wechselseitigen Einfluß, den beide auf einander ausüben. Hier ist der Ort, von wo aus man sich über viele Erscheinungen der Gegenwart recht wird orientiren können, und die frohe Aussicht auf eine glücklichere Zukunft unserer evangelischen Kirche sich eröffnet.

Die evangelische Kirche ist nicht zum Herrschen geboren, sondern zum Dienen; und das rechnet sie sich zu hoher Ehre. Sie will bestehen, aber nicht, um sich Throne zu bauen, sondern um das Leben zu veredeln und um jeden Einzelnen, wie jeden weiteren Kreis zu seinem höchsten Ziele zu fördern. Sie geht nicht, wie die römische Kirche, darauf aus, alles Bestehende in sich, die Kirche, aufzulösen, sondern will, daß Alles in seiner Weise sich gestalte, doch beseelt von sittlich evangelischem Geiste.

Soll die evangelische Kirche ihre Mission erfüllen, so darf sie nicht fern stehen vom Leben, nicht in stiller Träumerei von ihm sich abschließen, sondern muß die kräftige Leiterin seyn, welche überall die rechten Wege weist und jedem wahren Lebensdrang eine beglückende Erfüllung in ihrer Weise vermittelt. Die evangelische Kirche soll Allen Alles werden und das gesammte Leben erhöhen. Und sie ist reich genug dazu.

Irre ich nicht, so hat sie diese Aufgabe bisher nicht umfassend genug gelöst, und das Unheil, von dem sie jetzt getroffen wird, ist davon keine zufällige Folge. Die Geschichte draußen ist mächtig bewegt worden; der Staat hat in kurzer Zeit Vieles erfahren, und einer neuen Periode gehen die Völker entgegen, auch unser deutsches Volk. Und was könnte Deutschland erfahren, und Preußen erführe es nicht am tiefsten? Die evangelische Kirche hat zu wenig darauf geachtet; sie, die ein Gottesreich auf Erden gründen soll, hat die Zukunft des Staates ihm allein überlassen; kühl gegen sein Geschick, ward sie dem Leben fremd; mußte sich das Leben nicht auch der Kirche entfremden? Wäre das nicht geschehen, so hätte sie vieles Heilsame fördern, vieles Traurige verhüten können.

Es ist unberechtigt und läßt sich nicht durchführen, die Aufgabe der Kirche von der Aufgabe des Staates in der Art zu trennen, daß jede für sich eine völlig gesonderte wäre. Viele haben sich in den Gedanken eingelebt, die Erde sey für den Staat, der Himmel für die Kirche. Der Wirksamkeit der Kirche weisen sie allein das fromme Gemüth des Einzelnen zu; die Gestaltung des öffentlichen Lebens aber, das doch ein Ausdruck seyn soll wahrhaft christlicher Gesinnung, betrachten sie als ein Gebiet, das die Kirche schlechthin nichts angehe. Daher bei Vielen, die es übrigens wohl mit ihr meinen, die Indifferenz gegen die Geschichte des Staates, die Entfremdung von seinen Zielen, die Gleichgültigkeit gegen seine Entwickelung. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, das Reich Gottes in der Gemeinde dauernd fördern zu können, wenn nicht auch im Staate die Züge des Gottesreiches immer kenntlicher hervortreten. Nur in der historischen Erscheinung ist die Kirche etwas vom Staate Gesondertes; in der Idee sind Kirche und Staat, wohl verschiedene Zweige, doch Zweige an einem und demselben Stamme des christlichen Lebens. Das Christenthum will den gesammten Menschen veredeln, und wer ein rechter Mann ist,

der ist ein lebendiges Glied nicht der Kirche allein, sondern auch des Staates, und die Zukunft beider Kreise, weil sie Ein Centrum haben, liegt ihm mit gleicher Wärme am Herzen. Freilich, als die christliche Kirche entstand, konnte sie nicht anders, als von dem bestehenden Staatsleben scheinbar indifferent sich isoliren; denn es kam ihr darauf an, inmitten einer nichtchristlichen Umgebung das Salz der Erde zu seyn und alle Adern des Staatslebens von innen heraus mit neuem Geiste zu erfüllen. Aber seitdem dieses Werk so weit vollendet ist, daß der Staat es als sein Ziel und seinen Schmuck erkennt, ein christlicher zu seyn, seitdem ist es ein Unding, Staat und Kirche dualistisch zu trennen, und die höchsten Aufgaben beider nicht beiden vor Augen zu stellen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die Probleme der Gegenwart für Staat und Kirche gewaltige sind, zu gewaltig vielleicht, als daß sie zu gleicher Zeit vollständig könnten gelöst werden. Unser deutsches Volk, von jeher dem Christenthum ein fruchtbarer Boden, scheint von der Vorsehung vor allen andern zum Träger der religiösen Idee erwählt zu seyn. Daher, was es je für sich und die gesammte Cultur Großes und Bleibendes geleistet, das steht auf den Grundpfeilern eines religiösen Fundamentes. So wäre vielleicht die Vermuthung nicht grundlos, daß auch der Bau, der jetzt soll gebaut werden, nicht eher wird vollendet werden, als bis die religiöse Grundlage von Neuem wird befestigt und gesichert seyn. Darum drängt es unser Volk, ob oft auch krankhaft, vor Allem aufs kirchliche Gebiet hin, um zuerst hier, was schadhaft ist, herzustellen, was unentwickelt, neu zu gestalten. Gleichwohl müssen wir den Blick nach der Seite des Volkslebens hin uns frei erhalten, damit von dorther einer gesunden Entwickelung kein Hinderniß störend in den Weg trete. Die evangelische Kirche, der es unnatürlich ist, in abgeschlossener Sonderung sich nur um sich selbst zu bewegen, muß ihre Bahn auch nach dem Staate hinlenken und mit lauteren Lebensströmen ihn

befruchten, damit er sittlich emporblühe und seine Noth nicht auch die ihrige werde.

Im Staate finden wir eine Welt verschiedener Kreise. Er wird, ethisch betrachtet, um so höher stehen, je organischer diese, von demselben Geiste beseelt, in einander greifen und zu dem einen Ziele sittlicher Cultur lebendig zusammenwirken. Jeder Kreis bedarf, seiner Stellung gemäß, der Pflichten wie der Rechte. Das harmonische, jenem Einem Ziele entsprechende Gleichmaß zwischen Pflicht und Recht bedingt wesentlich das Gedeihen des Staates. Der Liberalismus in seiner modernen Gestalt hat es sich besonders angelegen seyn lassen, dieses Gedeihen zu fördern. Darin aber hat er nicht selten gefehlt, daß er auf den Begriff des Rechtes den Hauptnachdruck legte, ohne den Begriff der Pflicht in gleicher Weise zu betonen. Er wollte empfangen, nehmen, besitzen, ohne eben so willig zu leisten, zu opfern, zu erfüllen. Dieses Zurücktreten der Pflicht gegen das Recht hat den vulgären Liberalismus eine würdige Stellung nicht behaupten lassen; wer aufrichtig war, der erkannte das Deficit, und wer es nicht erkannte, der fühlte es wenigstens.

So viel steht fest: in welchem Kreise des bürgerlichen Lebens man sich auch befinden mag, das erste Recht, das man hat, ist, seine Pflicht zu thun. Je treuer man sie thut, desto mehr vergrößert sich der sittliche Anspruch auf dem Gebiete des Rechtes, aber mit wachsendem Rechte wachsen auch die Pflichten. Wer nur das Süße des Rechtes von der Oberfläche des Lebens abschöpfen will, ohne das Ernste der Pflicht in ihrem ganzen Umfange zu durchkosten, der tritt aus seinem Kreise heraus und zerstört den gesammten Organismus. Gäbe es nur Pflichten und keine Rechte, da hätten wir unsittliche und darum irreligiöse Despotie; gäbe es nur Rechte und keine Pflichten, da den zerlassensten und unglücklichsten Eudämonismus. Das wahre Heil liegt in dem harmonischen Gleichmaße von Pflicht und Recht und

sen Bewegungen in den letzten Jahren; dafür zeugt die gereizte Sympathie derselben mit politischen und socialen Tendenzen; dafür zeugt die starre Hartnäckigkeit, mit der man aller wohlgemeinten Versöhnung grundlos sich widersetzt; dafür zeugt bei dem aufflackernden Enthusiasmus für das Neue die blinde Herabsetzung des Bestehenden; dafür zeugt bei aller scheinbaren Entschiedenheit die Unklarheit dieser Bestrebungen, welche Wurzel zu fassen unmöglich die Macht hätten, wäre der Boden nicht vorher durch andere Einflüsse vorbereitet. Ich weiß wohl das wahrhaft Christliche zu schätzen, das in den jüngsten Bewegungen als edler Kern sich erhalten hat, und stehe nicht an, meine Hochachtung vor dem Werthe einzelner Persönlichkeiten zu bekennen; allein ich behaupte, das eigenthümliche Gepräge der Partei stammt in mehr als einem Zuge aus anderer Münze, und ich behaupte, unsere evangelische Kirche ist nicht zu enge und ist evangelisch genug, um, auch in ihrer jetzigen Gestalt, den Gedanken in sich Raum zu geben, welche in den neuen Bewegungen als echt evangelisch sich bewähren. Wahrlich, Niemand kann sie gründlicher verkennen, als wer da wähnt, nicht jede edle Freiheit könne an ihrer Brust gehegt und groß genährt werden. Und solcher Wahn konnte nur dadurch erzeugt werden, daß die politischen Bestrebungen, die zu freier, gesetzmäßiger Thätigkeit den Raum nicht fanden, sich überstürzten und mit der Leidenschaft auch die Befangenheit der Partei in das Gebiet übertrugen, welches über den Launen jeder Partei weit sollte erhaben seyn.

Auf eine Bemerkung will ich noch hinweisen, die Keinem entgehen wird, der die Lebenszeichen der Gegner unserer Kirche auch nur flüchtig betrachtet. Ich meine die eifrige Sorgfalt, der niedrigen Classen sich anzunehmen und dem Elende der Armuth mit thätiger Hülfe zu steuern. Eine Einseitigkeit ist hier nicht zu verkennen. Fast scheint es, als würde die Idee als solche in ihrem ewigen Werthe herabgesetzt und nur der Gedanke für vollgültig geachtet, der

von vorn herein in dem Harnisch der That klingend einhertritt. Doch, wie dem auch sey, man hat als religiöse Gemeinschaft die wärmste Theilnahme der Noth und der Armuth zugewandt. Und man hat Recht gethan. Darin liegt ein schweigender Vorwurf für die evangelische Kirche und eine dringende Mahnung, daß sie die Armenpflege, wie es ihr zukommt, als ihr Theil beanspruche und kräftig in ihre Hand nehme. Unterließe sie es, die Fluth des Elends, welche jeden Damm zu durchbrechen und alle Kreise mit gleicher Gewalt zu verheeren droht, würde ins Ungemessene anschwellen. Darf unsere Kirche diesen Vorwurf tragen? Sie wird es nicht. Sie wird ihre Segel aufspannen und der Zukunft, die ihr gehört, rüstig entgegensteuern, doch von der Fata Morgana, welche der Augenblick ihr vorspiegelt, sich nicht in Untiefen verlocken lassen.

Aber Staat und Kirche sind all ihren Aufgaben nach aufs engste verflochten; darum, soll die Kirche ihr Ziel gewinnen, so bedarf sie der Förderung des Staates. Sehen wir nun ab von den Problemen, die unsere evangelische Kirche selber in ihrem Innern zu lösen hat, so stellt sich die Frage: Wie kann der Staat sie heilsam unterstützen?

Zwei Antworten drängen sich zunächst auf, die gerade jetzt von großer Bedeutung sind. Er kann sie erstens dadurch unterstützen, daß er das Feld der Armenpflege, soweit es mit Recht als Eigenthum der Kirche darf betrachtet werden, unverkürzt ihr anvertraue. Die ersten Zeiten des Christenthums, — und sie waren die ersten Zeiten der evangelischen Kirche, — haben die Armenpflege als eine wesentlich kirchliche Thätigkeit betrachtet. Der Organismus der Kirche, wie er in frischer Jugendfülle sich damals erhob, war nothwendig aufs Wohlthun angelegt. Diakonen und Diakonissen wirkten im Namen der Kirche und sind uns Zeugen, daß die Kirche, gerade weil sie das geistige Wohl beabsichtigt, das leibliche nicht vergessen darf. Kann sie doch kein irdisches Gut geben, ohne

ein höheres mit zu geben; und was vermag all ihre Arbeit, so lange drückende Noth ihr die Herzen verschließt und der Frechheit des Lasters Thür und Thor öffnet? Zwischen der evangelischen Kirche und der Armenpflege besteht eine innere Wahlverwandtschaft, und auf den Anspruch, das Band dieser Wahlverwandtschaft fester zu knüpfen, hat sie ein Recht, weil sie nicht anders ihre ernste Pflicht umfassend und mit dauernder Frucht erfüllen kann. Der Staat thut für die Armuth, was in seinen Kräften steht, aber seine Kräfte reichen nicht aus; viele Einzelne, von warmer Liebe entflammt, opferten Großes; sie vermochten wohl manche Erscheinung der Krankheit zu mildern, aber die Krankheit selbst zu heilen, vermochten sie nicht. Philanthropen haben ihre Pläne entworfen, communistische, socialistische; mehr als einmal haben sie geschadet und entschieden verderbt, und wenn nicht, was haben sie geholfen? Eine gründliche Heilung des Uebels dürfen wir nur erwarten, wenn mit dem äußeren Bedürfniß auch das geistige ins Auge gefaßt und mit dem Wohlstande zugleich die Sitte gehoben wird. Und gegen erschlaffende Verzagtheit, wie gegen thierische Brutalität, welche der Fluch ist der Armuth, liegt die wirksamste Arznei in der Hand der Kirche, deren Beruf ist, eine Freundin aller Verlassenen und eine Helferin in allem Elend zu seyn. Darum noch einmal: die Armenpflege gehört für die Kirche.

Und sodann: die Krankheit, welche jetzt die Kirche erschüttert, ist nicht in ihr allein aufgekeimt; zu nicht geringem Theile wurzelt sie im Staatsleben. Der Zündstoff, der sich hier gesammelt, entladet sich dort, und fand die Thätigkeit des Volkes im Staate keinen entsprechenden Spielraum, so stürmt sie in der Kirche ins Schrankenlose. An der Krankheit des Staates liegt auch die Kirche darnieder, denn beide sind wesentlich Eins und Freud' und Leid müssen sie mit einander theilen. D a r u m i s t n i c h t a l l e i n f ü r d e n S t a a t, s o n d e r n a u c h f ü r d i e e v a n g e l i s c h e L a n d e s k i r c h e P r e u ß e n s s e h n l i c h z u w ü n s c h e n, d a ß

**in Preußen ein durch den Adel des Gesetzes verbürgtes, durch das Gleichmaß von Pflicht und Recht getragenes, frei politisches Leben gesetzmäßig organisirt werde.**

Geschähe das, uns würde ein großes Gut zu Theil. In diesem Gute liegt eine sichere Garantie dafür, daß die wüsten Bestrebungen der Zeit von der sittlichen Klarheit durchläutert werden, die unserm Volke die Einsicht und die Kraft verleihen muß, seine wahre Bestimmung zu erfüllen. In diesem Gute liegt die sichere Garantie dafür, daß ein offenes, freudiges Vertrauen überall hergestellt, jede Thätigkeit, die sonst träge ermattet oder krampfhaft überschwillt, in ihr rechtes Bette geleitet wird, und die feste Besonnenheit zu uns wieder einkehrt, welche vor der Hoheit der christlichen Idee sich beugt und dem tiefen Reichthum der evangelischen Wahrheit von Neuem den Sinn öffnet. Wie würde der Glaube dann wieder vom Leben und das Leben vom Glauben getränkt werden! Eine sichere Ueberzeugung verheißt es: dann wäre viel geschehen, daß die Blüthe sich entfalte, die unser Preußen schmücken würde wie keine, die Blüthe eines gesund religiösen Bürgerlebens, die Blüthe eines gesund bürgerlichen Kirchenlebens. Wir wissen, daß — nicht alle, aber alle bewußte und ernste Arbeit der Zeit nach diesem Ziele hintrachtet, und um so freudiger hoffen wir, ein Frühling ist nicht mehr ferne.

Und wer hat dich zum Reden berufen? fragt Mancher. Ich habe keinen Beruf, wenn der aufrichtige Antheil an dem Heile unserer evangelischen Kirche ihn mir nicht zuspricht. Um den Beifall einer Partei buhle ich nicht; ich erwarte ihn weder, noch mag ich ihn. Nichts Anderes habe ich gewollt, als einen Nachdruck auf Wahrheiten legen, die zu rechter Beurtheilung der jetzigen Wirren und zu kräftiger Förderung unserer Kirche nicht dürften unbeachtet bleiben. Und wäre dieß Wort im Stande, auch nur Einen mit neuer Theilnahme für die Kirche zu erfüllen, für welche der Sinn

so Vielen erkaltet ist, und bliebe es nicht ohne Anklang bei denen, die besonnen sind und frei von Vorurtheilen, die den tiefen Werth der evangelischen Kirche kennen und Frische genug haben, um der Gegenwart ihr Recht und doch der Zukunft ihre Arbeit zu gönnen: dann ziehe es getrost in die Welt. Der Wind wird es nicht verwehen.

---

## Nachwort.

Früher, als wir gehofft, hat der ersehnte Frühling sich angekündigt, und mit ihm beginnt für Preußen in Staat und Kirche ein neuer Lebensabschnitt. Aber keine Verfassung, und wäre sie die vollkommenste, ist an und für sich schon das höchste Ziel für ein Volk, jede ist nur ein Weg zum Ziele, ist nur die Form, die des rechten Inhaltes noch wartet. Dieser Inhalt aber ist das von den Verfassungsnormen bestimmte Leben und Handeln des Volkes selbst. Darum kann ein Volk das Beste, was eigentlich sittlichen Werth ihm verleiht, niemals bloß empfangen, sondern das muß es selbständig aus sich erzeugen. Wenden wir nun den Maßstab an, welcher oben ist aufgestellt worden, dann ergibt sich der neu gestalteten Wirklichkeit gegenüber folgende Betrachtungsweise als die rechte:

Wir müssen dankbar anerkennen, daß ein wichtiger Schritt gethan ist, um das Bedürfniß des preußischen Volkes nach politischer Freiheit heilsam zu befriedigen. Es hat Rechte empfangen; allein jedes Recht ist immer zugleich eine Pflicht, daher mit steigenden Rechten sind auch die Pflichten gestiegen. Und fragen wir nach diesen Pflichten, so ist die Antwort: Pflicht ist es jetzt, durch redliche Treue, durch Besonnenheit und männliche Thätigkeit der empfangenen Rechte, um ihrer würdig zu bleiben, zum Wohle des Vaterlandes sich zu bedienen und nicht anders als durch solch treue Pflichterfüllung ein sicheres Fundament zu legen, auf wel-

chem die Fortbildung der gegebenen Rechte wie Pflichten in Zukunft sich gründen könne.

Für unsere Kirche aber, welcher ihrem Berufe gemäß das Wohl des Staates nahe am Herzen liegen muß, ergibt sich die Aufgabe, jene Besonnenheit und treue Pflichterfüllung auch in dem neuen Wirkungskreise des Volkes durch ihre Mittel kräftig und nachhaltig zu befördern. Die sittliche Gesinnung, aus der jede Bürgertugend hervorsprosst, kann und soll wesentlich das Werk der Kirche seyn. So nimmt sie die Zukunft und das Heil des Staates, und zugleich ihr eigenes, in die sicherste Obhut.

Und dieser Anspruch an die Kirche ist jetzt mit doppeltem Rechte zu machen, denn von nun ab ist ihre Lage ungleich günstiger geworden. Eine Last ist von ihr genommen und wird von ihr genommen werden, welche ihr Wirken gelähmt und ihr freies Athemholen beengt hat. Ward sie früher durch fremdartige Einflüsse gestört, so dürfen wir jetzt mit Recht erwarten, daß die Umgestaltung der preußischen Verfassung viele aufgeregte Gemüther beruhigen und ihnen das Gleichgewicht wiedergeben wird, welches allein die rechte Beurtheilung wie aller, so auch der kirchlichen Verhältnisse möglich macht. Hierdurch muß unsere Kirche neue Bündner und den Raum zu ungehemmter Entwickelung gewinnen. Sie wird im Stande seyn, ohne gegen fremdartige Störungen erfolgslos sich müde zu ringen, ihre volle Thätigkeit auf das zu richten, was vor Allem Noth thut, auf die Förderung einer glaubensreichen, thatkräftigen Frömmigkeit. Zwar die tiefsten, eigentlich religiösen Differenzen werden wohl jetzt erst klar zu Tage kommen, aber in offenem Kampfe wird sich die Wahrheit bewähren.

Und hat erst durch Herstellung des allgemeinen Vertrauens das Parteitreiben seine Nahrung verloren, dann werden auch die Gegner der evangelischen Landeskirche, auf ihre höchsten Lebensfragen gewiesen, zu rechter Selbsterkenntniß gelangen; sie werden gedrängt seyn, einen festen religiösen

und theologischen Standpunct sich zu erringen, und dann tritt die Entscheidung ein, ob ihr Princip ein evangelisches ist, oder nicht. Wir hoffen, daß diese Entwickelung einen gesunden Verlauf nehmen wird, und erfüllt sich diese Hoffnung, so muß bei den Gegnern früher oder später die Ueberzeugung sich geltend machen: was sie einst in Spannung, in Zwiespalt hineingetrieben, war Nichtiges und Vergängliches; es ist verflogen; was aber in ihrem Bewußtseyn als ewige Wahrheit sich abklärt, das zieht mit Macht zur Vereinigung mit der Landeskirche hinüber. Die erste Periode bewußter Gründung auf evangelischer Wahrheit wird auch die letzte Periode der Spaltung gewesen seyn. Soll aber je eine Versöhnung gelingen, im Principe muß sie geschehen, sonst ist sie täuschend. Alle Farben des Regenbogens schlingen sich friedlich in einander, weil Eine Sonne ihr Quell ist. Darum ein redlicher Kampf ums Princip, damit ein redlicher Friede die Frucht sey. Auf dem engen Standpuncte des Augenblicks dünken uns die Zuckungen der Kirche drohend und lebensgefährlich, aber nach einem Jahrhundert wird die Geschichte erzählen, wie aus den Schmerzen dieser Krankheit eine frischere Gesundheit erblühte, und wie Preußen durch politische Freiheit seinen Staat groß gemacht und wie seine Kirche zu kräftigem Gedeihen geführt ward.

# Anzeige-Blatt.

Bei **Friedrich Perthes** in Hamburg erschien und ist jetzt in geschmackvollem Einband zu beziehen:

**Strauß, Victor,** Lieder aus der Gemeine für das christliche Kirchenjahr. 8. in Callico-Einband mit Goldstempel. Thlr. 1. 22 Sgl.

**Pollock, Robert,** der Lauf der Zeit. Ein Gedicht in zehn Gesängen. Uebersetzt von Wilhelm Hey. 8. in Callico-Einband mit Goldstempel. Thlr. 1. 22 Sgl.

Biblische Weihnachtsgabe für Alt und Jung. 12. in Callico-Einband. Thlr. 1. 6 Sgr.

Dasselbe in Maroquin mit Goldstempel Thlr. 1. 22 Sgl.

Bei **Friedrich & Andreas Perthes** in Hamburg und Gotha erschienen:

**Claudius, Matthias,** Werke: Asmus omnia sua secum portans oder sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten. 8. geheftet 4 Thle. Thlr. 4. 25 Sgl.
12. geheftet 8 Thle. Thlr. 2. 10 Sgl.
12. in 2 Bänden in feinem Callico-Einband mit Goldstempel. Thlr. 3.

**Heffter, Dr. M. W.,** der Weltkampf der Deutschen und Slaven seit dem Ende des fünften Jahrhunderts nach christlicher Zeitrechnung, nach seinem Ursprunge, Verlaufe und nach seinen Folgen dargestellt. gr. 8. geheftet. Thlr. 2. 12 Sgl.

Zeitschrift für die Archive Deutschlands, besorgt von Fr. Tr. Friedemann. 2. Heft. gr. 8. geheftet. Thlr. — 15 Sgl.
(Das dritte Heft ist unter der Presse.)

**Umbreit, F. W. C.,** neue Poesien aus dem Alten Testament, 8. in geschmackvollem Umschlag cartonnirt.

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Klötzner** (Superintend. und Oberpf.), Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. 2s Bdchn. 2e Aufl. gr. 8. (9¼ Bg.) brosch. 15 Ngr.

Alle 3 Bändchen enthalten 74 Reden und 2 Gelegenheitspredigten. 1⅓ Thlr. —

**Höfler** (Pfarrer am Correctionshause zu Altenburg), Predigten für Straf- und Untersuchungsgefangene. Ein Beitrag zu Andachtsübungen in Besserungsanstalten und Gefängnissen. 1s Bdchn. 2e mit einer Pred. vermehrte Aufl. gr. 8. (11 Bog.) brosch. 20 Ngr.

---

In meinem Verlage erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

***Zestermann (A. Ch. Adf.),***

**Die antiken und die christlichen Basiliken** nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zueinander dargestellt. Ausführliche Bearbeitung der von der *Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* gekrönten Preisschrift „*De Basilicis libri tres*". Mit 7 lithographirten Tafeln. Gr. 4. Geh. 3 Thlr.

☞ Exemplare des lateinischen Originals „*De Basilicis libri tres*" sind ebenfalls durch mich zu beziehen.

Leipzig, im Aug. 1847.

**F. A. Brockhaus.**

---

Bei A. Marcus in Bonn ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Praktische Theologie

von

## Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

**Erster Band.**

Einleitung und erstes Buch.

Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens.

gr. 8. geh. Preis 2¼ Thlr.

(Das ganze Werk wird aus zwei Bänden bestehen und der zweite bald nachfolgen.)

---

---

---

## Berichtigungen.

S. 78. Z. 19. v. u. streiche die Worte: „dessen Schüler".

S. 104. Z. 8. v. u. statt: „in einem sowohl am Niederrhein als in der Schweiz officiell neben dem heidelberger gebrauchten" schr.: „in Wegander's".

---

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

# Abhandlungen.

## 1.

# Die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt

## und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denselben,

beleuchtet durch

D. L. Pelt

in Kiel.

---

In der Geschichte der Wissenschaften wie auf andern historischen Gebieten finden wir gewisse hergebrachte Behauptungen, welche nur Wahrheit haben, so lange sie strenge festgehalten und dadurch beschränkt werden; da es nun aber leicht geschieht, daß, indem Einer sie dem Andern nachspricht, jene Beschränkungen vergessen werden, ist es nothwendig, sie dann und wann aufs Neue einer Prüfung zu unterwerfen. Von dieser Art ist die Annahme, daß durch Calixt (1634) in der lutherischen und schon früher durch Denäus in der reformirten Kirche (1577) die Moral von der Dogmatik getrennt oder, wie Hase sich vorsichtiger ausdrückt, „als eigene Wissenschaft neben die Dogmatik gestellt worden." Dem Verfasser dieses Aufsatzes stießen beim Studium der Geschichte der theologischen Wissenschaft in der Reformationszeit und dem zunächst auf sie folgenden Jahrhundert Bedenken gegen

diese sehr allgemein verbreitete Annahme auf; er forschte weiter nach und fand, daß in der lutherischen Kirche die christliche Ethik nicht nur in Verbindung mit der Dogmatik und in einzelnen Tractaten behandelt wurde, die sich mehr an die moralischen Tractate der Alten anschlossen, nicht nur in den Erklärungen des Katechismus und insbesondere des Dekalogs, sondern auch in eigenen Werken, welche bisher der Aufmerksamkeit derer, welche sich mit diesem Theil der Geschichte der Theologie beschäftigten, entgangen zu seyn scheinen. Es rechtfertigt sich bei näherer Betrachtung der Sache ganz das vorsichtige Urtheil vom Professor Gaß in Greifswald, „daß Calixt der Ethik eine unabhängige Behandlung zubereitete, von der lutherischen Tradition abweichend, an Melanchthon und nächstdem an den Reformirten Dendus sich anschließend" a); nur kann ich nicht finden, daß Calixt auf diesen Rücksicht genommen habe, wodurch sein dürftiger Anfang sehr gewonnen haben würde. Dagegen ist die Vermittlung durch die Schule Melanchthon's eine viel reichere, als man gewöhnlich meint. Damit die richtige Stellung der Ethik als besonderer Wissenschaft, und daß dieselbe in der lutherischen Kirche eben so früh, ja selbst früher behandelt worden, als in der reformirten, so wie Calixt's eigentliches Verdienst um dieselbe klar hervortrete, soll hier zunächst das betrachtet werden, was für dieselbe in eigenen Werken in der lutherischen Kirche vor Calixt geschehen ist, dann das wirkliche Verdienst des letzteren nach dieser Seite hin näher charakterisirt werden.

## I.

Daß Luther bei seiner Opposition gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit der päpstlichen Kirche und die Scholastik, auf deren Bestimmungen dieselbe ihre Satzungen zum Theil stützte, wie in dem Streben, die Gerechtigkeit des Men-

a) G. Calixt und der Synkret. Breslau 1846. S. 16.

schen allein auf Christi Verdienst zu gründen und nicht von einem menschlichen Thun abhängig zu machen, nicht zunächst sich der Ausbildung der Ethik als Theorie zuwandte, wird man durchaus begreiflich finden. Nichts desto weniger wird man aber nicht verkennen können, daß die anthropologische Seite des großen Werks, besonders das sola fide, eine Umwandlung der Sittenlehre in ihrem innersten Grunde vorbereiten mußte [a]); diese konnte aber erst allmählich zur Entwickelung, noch später erst zum klaren Bewußtseyn kommen. Dieß geschah zunächst in den Darstellungen der Glaubenslehre, wie in Melanchthon's locis und den Commentaren darüber, besonders bei den Lehren vom freien Willen, vom Gesetze, von der Sünde und ihren Wirkungen, dem Glauben, der Hoffnung und Liebe. Wenn wir aber Melanchthon als den Vorgänger des Denäus und Calixt in der abgesonderten Betrachtung der ethischen Fragen betrachten, so meinen wir zunächst nicht jene gelegentlichen Behandlungen, sondern seine Epitome Philosophiae moralis, welche 1539 bei Michael Blum in Leipzig in kl. 8. gedruckt ward und der als Vervollständigung ein Commentar über das 5. Buch der aristotelischen Ethik angehängt ist, und seine enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis, primi, secundi, tertii et quinti (Viteb. 1545), welcher eine Abhandlung de contractibus beigefügt ist. Zwar behandeln diese Bücher, deren ersteres dem Sohne des berühmten Kanzlers Brück gewidmet ist, der damals in Wittenberg die Rechte studirte, mehr in aristotelischer Weise die naturrechtliche Seite der Ethik, es finden sich jedoch darin bedeutende Abweichungen von dem großen griechischen Ethiker, namentlich indem der Wille des heiligen und gerechten Gottes als höchster Grund-

---

a) Vergl. Ioh. Iacob. Lehmann de fructibus ex Lutheri Reformatione ad doctrinas morales redundantibus. Ienae 1717. 4. De Wette über den sittlichen Geist der Reformation im Ref.-Almanach von 1819. S. 211—334.

satz der Sittenlehre erscheint. Gleich im Eingang wird hier aber der Unterschied zwischen Philosophie und Evangelium dargelegt und gesagt, die Philosophia moralis sey pars legis divinae, dagegen habe sie mit der Erlösung durch Christum nichts zu thun. Fragt man, welcher Theil des göttlichen Gesetzes sie sey, so kann die Antwort nur seyn, derjenige, welcher unter den Begriff der Tugend der Gerechtigkeit zusammengefaßt werden könne, wobei aber natürlich die Moralphilosophie nicht bloß die nuda praecepta zu geben hat; sie sucht vielmehr necessarias rationes praeceptorum in ipsa natura positas. Dafür müsse man vom Zwecke des Menschen ausgehen: philosophia moralis tota versatur in inquisitione finis (p. 10.). Dieser ist: Gott gehorchen und seinen Ruhm verherrlichen, während das Evangelium ihn höher stellt: agnoscere et accipere misericordiam oblatam propter Christum et vicissim pro illo beneficio gratum esse, Deo obedire et Dei gloriam illustrare. Bei der Behandlung des ethischen Stoffs, die zum Theil in Lösung casuistischer Fragen ihre Ergebnisse gewinnt, wird häufig auf Gott und sein Wort und namentlich auf die zehn Gebote zurückgegangen, selbst in den Commentaren über Aristoteles. So war also für die, welche die Sittenlehre aus christlichem, aus evangelischem Gesichtspuncte behandeln wollten, ein reicher Apparat zusammengestellt mit einsichtsvollen Winken für dessen Benutzung. Darf es uns aber wundern, wenn eben die Seite hervorgekehrt ward, die nicht am meisten wissenschaftlich, dagegen desto praktischer war, wenn der göttliche Wille, wie er sich im Dekalog geoffenbart hat, zur Grundlage der ersten protestantischen Sittenlehren nach Melanchthon gemacht wurde?

In diesem Sinne empfahl David Chyträus (starb 1600) in seinen Regeln des Studiums (Kap. VIII.), das Studium der Ethik, welche er aus dem Dekalog et insitis menti humanae notitiis herleitet, mit des Melanchthon Ethik zu beginnen, welche er selbst durch seine bekannten regulas

vitae (Witteb. 1555 u. ö.) ergänzen wollte. Diese werden durch den zweiten Titel: virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae, genugsam charakterisirt. Sein großer Lehrer hatte die Tugenden und Pflichten, welche sich auf die Gebote der ersten Tafel beziehen, übergangen. Chyträus gibt nun ein gedrängtes, ja skizzenhaftes, den Rubriken des Dekalogs oft ziemlich künstlich angepaßtes Tugendsystem, indem er kurz die Gründe, Wirkungen und Gestalten dieser Tugenden so wie die ihnen entgegengesetzten Fehler darlegt, nicht ohne Aussprüche und Beispiele aus heidnischen Schriftstellern einzustreuen. Für die meisten dieser Tugenden werden drei bewirkende Hauptursachen angegeben, der heilige Geist, das Wort Gottes und das vom heil. Geiste erleuchtete und unterstützte Gemüth des Menschen. — Ihm folgten und seine Regeln — gewissermaßen das erste Compendium der christlichen Moral in der lutherischen Kirche, welches oft, noch im siebzehnten Jahrhundert, wieder herausgegeben worden — erweiterten Mehrere, welche Joh. Friedrich Mayer in seiner Bibliotheca scriptorum theologiae moralis (Gryphisw. 1705. 8.) aufzählt, die aber fast durchgängig in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, also in die Zeit nach der Erscheinung von Calixt's Moral, gehören.

Chyträus hatte die Mängel seines von einem jungen holsteinischen (rendsburger) Theologen Sick nach dem Heft einer Vorlesung herausgegebenen, doch von Melanchthon selbst mit besorgten Werkchens schon 1559 so klar eingesehen, daß er beschloß, dasselbe nach Cicero's und Ambrosius Vorgange in Bücher von den Pflichten umzugießen; doch wurde er durch andere Thätigkeiten daran verhindert.

Inzwischen hatte auch der berühmte Michael Neander (gest. 1595) Aussprüche der alten lateinischen Schriftsteller, der Kirchenväter, der heiligen Schrift zur Moral gesammelt und so den Apparat vermehrt, welcher auch durch verschiedene andere Behandlungen von Problemen der philosophischen Ethik wuchs; allein aus theologischem Gesichts-

puncte war derselbe noch nicht zusammengefaßt worden. Das geschah in der lutherischen Kirche zuerst in einem in der neueren Zeit ganz übersehenen Buche. Die Vermuthung, daß Bearbeitungen der christlichen Moral in der lutherischen Kirche vor Calixt existirten, hatte mich zu Nachforschungen in dieser Hinsicht veranlaßt, und der Erfolg zeigte, daß ich mich nicht geirrt. Es liegt mir eine ziemlich vollständige christliche Moral des in seiner Zeit berühmten schleswigschen Generalsuperintendenten Paul v. Eitzen (geb. zu Hamburg am 25. Januar 1522, seit 1562 zu Schleswig, wo er auch Director des neu errichteten Domgymnasiums war, gest. den 15. Februar 1598) in zwei Ausgaben vor. Die erste führt den Titel: Ethicae doctrinae ll. IV. conscripti in usum studiosae iuventutis. Witebergae excusi typis Ioh. Schwertelii, Anno MDLXXI. und der zweite Band continens quinque libros posteriores. MDLXXIII. Der erste Band ist sämmtlichen mitregierenden Fürsten aus dem oldenburgischen Hause in Dänemark und Schleswig-Holstein, der zweite dem Rath seiner Vaterstadt Hamburg gewidmet. Es fehlt alle Bezeichnung der Blätter oder Seiten mit Zahlen, es dürften im Ganzen aber etwas über 700 Blätter seyn. — Von den vier Ausgaben dieses Buchs, welche Moller in seiner Cimbria litterata anführt (III. p. 234.) ist die zweite von 1574 mir nicht zu Gesicht gekommen, wohl aber die dritte, die, gleichfalls in zwei Bänden zu Schleswig (Sleswigae in Isthmo Cimbrico, excudebat Nicolaus Wegenerus) 1585 erschienen, am Ende mit der Iustitia und dem Monogramm des Buchdruckers verziert ist. Diese Ausgabe hat ein etwas kleineres, doch gleichfalls Octavformat, die Blätter sind mit Zahlen bezeichnet, die, obgleich nicht ganz genau zusammenstimmend, durch beide Bände fortzählen (der erste enthält außer der Dedicationsepistel 1—393, der zweite ebenso 394—733, dazu 13 Blätter Indices und errata, welche in der ersten Ausgabe fehlten). Die Veränderungen sind, besonders im ersten Bande, zahlreich, meistens aber un-

bedeutend, indem sie fast nur in Zusätzen biblischer oder classischer Belegstellen und Beispiele bestehen; zahlreiche Druckfehler entstellen diese sonst recht gut und, wie ein weißes Monogramm in schwarzem Grunde mit einer Ueberschrift am Ende des zweiten Bandes sagt, auf Kosten der beiden honestorum virorum Martini Hoppenstadii, Cantoris Slesvic., et Nicol. Slutonii Gryphisw. gedruckte Ausgabe. — Die vierte (Sleswigae 1588) ist mir wieder nicht bekannt geworden. — Jedenfalls also ein vielgebrauchtes Lehrbuch der Ethik und zwar der christlichen für Gelehrtenschulen, zunächst die schleswigsche.

Seinem innern Charakter nach ist das Werk nämlich durchaus eine christliche, nicht eine philosophische Moral, und nur der Umstand, daß dieß auf dem Titel nicht angegeben ist, scheint dasselbe der Aufmerksamkeit der Bearbeiter der Geschichte der theologischen Moral entzogen zu haben. Eine Charakteristik dürfte hier um so mehr an der Stelle seyn, da dieselbe den Zustand der Moral in der lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ziemlich klar wird erkennen lassen. Eitzen, aus einer vornehmen Patricierfamilie in der reichen Hansestadt stammend, ist ein für seine Zeit feingebildeter, gelehrter und erfahrener Mann, der seine Studien unter den Augen der Reformatoren zu Wittenberg gemacht hat, aber nicht eben tief, noch weniger von eigenthümlicher wissenschaftlicher Erfindungsgabe; er stellt nur wie ein Spiegel die in seinem Kreise verbreitete Denkweise dar. Dabei ist er aber von hellem praktischen Blick und wie streng auch orthodox, doch allen Zänkereien abgeneigt und in seiner Polemik gemäßigt. In dieser Ethik widerlegt er nur einmal Flacius mit scharfen Worten (II. p. 617. 618.), an denen man den Mann erkennt, der sich noch in der Mitte des Streites stehend fühlt, sonst ist die nur selten hervortretende Polemik eine sehr milde.

In der vom Januar 1570 datirten Dedication spricht der Verf. es aus, wie er seine Bücher über die Ethik nach

Melanchthon's Beispiel verfertigt habe, worin sich also ein Bewußtseyn der Continuität dieser Bestrebungen ausspricht; ward die christliche Ethik auch mit der philosophischen vermischt, so herrschte also gar nicht in der lutherischen Kirche das Gefühl, als fehle es ihr an Behandlungen der Moral. Auch herrscht hier das Bewußtseyn, einer hergebrachten Weise zu folgen.

Das erste Buch behandelt allgemeine christlich-ethische Fragen (l. p. 1—38.). Sogleich im Eingange (Kap. 1.) wird die Ansicht, die Menschen seyen nicht zur Gerechtigkeit erschaffen, und nicht durch die Natur, sondern durch die Meinung sey das Recht festgestellt, als eine cynische, ja als satanische Wuth zurückgewiesen, da die heilige Schrift, indem sie sage, der Mensch sey nach Gottes Bilde geschaffen, doch versichere, daß er nicht ad iniustitiam et impietatem Cynicam, sondern ad iustitiam et sanctitatem veram gebildet sey. Die Natur selbst bestätige laut diese Stimme der Schrift. Daran im Anfange der Lehre vom Gesetze zu erinnern, sey aber nützlich, um den Wahn abzuwehren leges tantum opiniones esse, quarum mutatio sit libera, sicut de rebus dubiis licet alium sic, alium aliter opinari. — Im zweiten Kapitel beginnt nun die Abhandlung selbst mit der Untersuchung über die Eintheilung der Gesetze der Natur, deren acht aufgezählt werden. Es wird unterschieden zwischen göttlichem und menschlichem Gesetze; ersteres sey aber entweder das natürliche Aller Herzen eingeschriebene oder das geoffenbarte, welches im specifischen Sinne Gottes Gesetz heiße, wie das mosaische, dessen kurze Zusammenfassung der Dekalogus sey. Die Naturgesetze sind folgende: 1) Es ist ein Gott, dem wir Gehorsam und Verehrung schuldig sind; 2) der Mensch ist für die Gemeinschaft geschaffen, deren Ordnungen er zu beobachten hat, wie die Ehrfurcht gegen die Eltern, die Obrigkeit u. s. w. 3) Er soll weder fremdes noch eigenes Leben zerstören, sondern es vielmehr zu erhalten suchen. 4) Er ist für die Erhaltung des

Geschlechts in der bestimmten Ordnung eines keuschen Lebens oder zur Ehe bestimmt, 5) soll seine Kinder lieben, daher erziehen, vertheidigen und versorgen, 6) die feste Ordnung festhalten, das Mein und Dein respectiren u. s. w., 7) die Wahrheit lieben und aufrecht halten. 8) Die Guten sind zu ehren, zu begünstigen und zu vertheidigen, die Bösen dagegen als Pest der Gesellschaft zu bestrafen.

Das dritte Kapitel handelt von den Ursachen, warum Gott nach dem Fall in der menschlichen Natur einige Kenntniß des Gesetzes übrig ließ, das vierte vom geschriebenen oder ausdrücklich bekannt gemachten (mosaischen) Gesetze; das fünfte insbesondere vom menschlichen Gesetze, das sechste von der Promulgation und dem mehrfachen Nutzen des Dekalogs; das siebente hat die disciplina ethica, die äußerlich tugendhaften Handlungen, zum Gegenstande, woran sich naturgemäß im achten der Unterschied der philosophischen und theologischen Tugenden anschließt. Darin folgt Sitzen zwar im Wesentlichen Melanchthon, hat aber doch seine eignen näheren Bestimmungen. So: Philosophicarum virtutum causae efficientes principales sunt mens recte iudicans, secundum legem naturae aut praescriptam, et voluntas obtemperans. Accedunt causae minus principales, impetus naturalis, doctrina et assuefactio faciens habitum. Causae finales sunt ipsa pulchritudo virtutis, sicut dicitur: virtus propter se expetitur; item gloria seu bona fama, utilitas publica vel privata, vitatio poenarum, et in multis etiam conscientiae tranquillitas. Dagegen die Ursachen der christlichen Tugenden sind: Spiritus sanctus mortificans carnem, regenerans et accendens per verbum in homine novam lucem, ut in fide iuxta Dei verbum cogitet, iudicet et eligat, ac voluntatem movens et gubernans, ut in fide iuxta Dei verbum obtemperet; deinde mens a Sp. s. renovata, docta atque illuminata, recte cogitans ac iudicans iuxta Dei verbum, et voluntas a Sp.

s. renovata et mota, obtemperans iuxta Dei verbum. Ueberdieß haben die Christen alle jene sittlichen Triebfedern der philosophischen Moral daneben.

Das neunte Kapitel beschäftigt sich mit dem bekannten triplex usus legis, das zehnte mit den Ursachen, weßhalb gute Werke zu thun seyen. Hier wird die Redensart verworfen bona opera esse necessaria ad salutem, dagegen sind sie nothwendig, quia sunt debita. Dann werden die Ursachen aufgezählt, propter quas a iustificatis seu renatis nova obedientia bonorum operum praestari debet: 1) Mandatum Dei, cuius obedientiam non tollit aut solvit fides in Christum, der dasselbe vielmehr erfüllte sua integra obedientia, so wie indem er für uns Strafen litt und Zahlung leistete, da er unschuldig und ohne Sünde für uns zum Opfer gemacht ward; der ferner effective implet legem, quia ipse instaurat humanam naturam et dat Sp. s. et vitam aeternam, ut rursus in homine existat nova obedientia, quae hic inchoatur, et perficitur in resurrectione et vita aeterna, endlich docendo seu sanciendo et repetendo Decalogum. 2) Quia est immotus ordo, ut creatura suo creatori obtemperet, sicut Angeli boni obtemperant Deo, et ut redemptus gratus sit suo redemptori; — — nec destruitur hic ordo, sed stabilitur in regeneratione seu iustificatione fidei. 3) Veram conversionem seu fidem praelucentem in vera poenitentia, seu ipsam donationem Sp. s. in vera conversione, ordine causae et effectuum sequuntur bona opera novae obedientiae. 4) Necessitas bonae conscientiae, qua amissa simul etiam amittitur fides et Sp. s. et non potest fieri invocatio vera. 5) Quia bona opera novae obedientiae sunt testimonia fidei et innovationis nostrae, tum nobis ipsis, tum aliis, sicut e contrario mala opera sunt testimonia incredulitatis. 6) Necessaria sunt propter ordinatos fines, i. e. ad gloriam Dei. 7) Sunt promissae benedictiones

seu praemia custodientibus pietatem. 8) Etiam propter proximos necessaria sunt bona opera, ut eos non scandalizemus seu offendamus malis exemplis, sed bonis exemplis invitemus ad amorem pietatis. 9) Ut sit honesta disciplina et tranquilla societas et benigna communicatio mutuorum beneficiorum et officiorum in hac vita, sine quibus esset belluina vita hominum.

Diese für die Behandlungsweise des Ganzen charakteristischen Argumente sind, wie überhaupt die meisten Sätze dieses Buchs, mit vielen Stellen aus dem A. und N. T., aus römischen und griechischen Schriftstellern, biblischen und heidnischen Beispielen belegt, dagegen sich wenige nähere Ausführungen finden. Nachdem aber so die Art der Behandlung an ein paar Kapiteln ausführlicher nachgewiesen worden, kann über die letzten fünf Kapitel dieses Buchs rasch fortgegangen werden; sie handeln, das elfte (nur 3 Seiten) de discrimine inter peccatum politicum, philosophicum et theologicum, das zwölfte über die Ursachen, das dreizehnte über die Eintheilungen der Sünde, das vierzehnte in fast juristischer Weise de tribus gradibus delictorum, dolo, culpa, fortuito casu, das funfzehnte de ignorantia facti. — Aus der Behandlung der Erb- und actuellen Sünde verdient hervorgehoben zu werden, wie Eitzen darauf aufmerksam macht, daß Aristoteles sich wundere, wie doch etwas mit der Vernunft Streitendes im Menschen sey, daß er aber, weil er Ursprung und Wesen desselben nicht entdecken könne, meine, es komme nicht viel darauf an, ob wir es wüßten. Sed nos, qui Christiani sumus, scimus magnopere referre, ut corruptionem et malitiam, quae est in natura nostra depravata, recte ex verbo Dei cognoscamus. — Die Eintheilung in peccatum mortale et veniale wird vom richtigen Grunde aus gemacht und mit Gerson's Ausspruch geschlossen: Nullum peccatum esse sua natura veniale,

sed sola misericordia Dei (präciser als bei Calixt und anderen Späteren).

Das zweite Buch (S. 39—121.) nimmt ganz kurz Melanchthon's Betrachtung vom Zwecke des Menschen auf (K. 1.); die Philosophen bestimmten darüber Mancherlei, wir Christen wüßten aber, da wir nach Gottes Ebenbild geschaffen seyen, daß wir sein Urbild in uns darstellen, sein Ebenbild seyn sollen, ita ut in homine sit vera et perfecta notitia Dei patefaciens Dei gloriam et cognitionem, et conformitas obedientiae cum Dei voluntate, et simul aeterna beatitudo cum Deo. Der Mensch ist aber durch die Sünde eher das Ebenbild des Teufels, daher muß er durch die göttliche Gnade des Evangeliums, durch den Glauben an Christum, den Sohn Gottes, zu seiner ursprünglichen Bestimmung erst wieder hergestellt werden. Damit wir dieß erkennen, hat er uns sein Gesetz gegeben, das de hoc fine nos admonet et hanc imaginem a nobis requirit. Dieß gibt dem Verf. Anlaß, zur Betrachtung des Dekalogs überzugehen, von welchem er alle moralischen Pflichten und Tugenden ableitet, daher dieselbe den Hauptinhalt seines Werks bildet (vom 2. bis zum 8. Buche). Die Haupteintheilung ist hier die bekannte nach den beiden Tafeln des Dekalogs, die nebst der Summe einer jeden derselben im zweiten Kapitel aufgestellt wird: die der ersten ist Liebe gegen Gott, die der zweiten Liebe gegen den Nächsten.

Die Gebote der ersten Tafel werden alle drei in diesem Buche behandelt; das erste von Kap. 3—15., das zweite von Kap. 16—19., das dritte von Kap. 20—26., wobei die ganze religiöse und kirchliche Stellung des Menschen, der Götzendienst und die verschiedenen Religionen betrachtet werden. Es erscheint hier nicht nöthig, die einzelnen Kapitel ihrem Inhalte nach durchzugehen; es wird genügen, einzelne Bemerkungen zu machen und ein paar Stellen hervorzuheben. — Die Behandlung bleibt meistens in biblischer Unmittelbarkeit stehen; als Belege sind oftmals schöne Stellen, wie

auch Beispiele aus den alten Moralisten, besonders Aristoteles und anderen Schriftstellern des Alterthums mitgetheilt, z. B. die bekannten herrlichen Verse aus Lykurg's Rede gegen den Leokrates. Es zeigt sich auch hier gleich wie sonst in den Schriften älterer Zeit, und namentlich des Reformationszeitalters, wie damals die wissenschaftlich Gebildeten bei vielleicht geringerer Gelehrsamkeit doch über einen sicheren traditionellen, im Gedächtniß treu festgehaltenen und daher viel anwendbareren Stoff geboten, als bei uns meistens der Fall ist, so daß zwar dieselben Beispiele und Stellen wiederkehren, aber dagegen freier benutzt und daher nützlicher werden (ein Wink für unsere so vielfach mit halbem Besitz befriedigte Pädagogik!).

In Behandlung des ersten Gebots unterscheidet der Verf. nicht weniger als dreizehn Grade der Idololatrie, welche er lieber Idolomanie nennen möchte (Kap. 7.), was er auch in manchen Stellen wiederholt thut. Begonnen wird mit jeglicher Art des Mammonsdienstes, dem Vertrauen auf gute Werke, Heilige, Bilder, Reliquien, endlich einem Gott, der, wie der der Juden, nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi, mit dem Sohn und dem heiligen Geist Ein Gott ist (vergl. auch Kap. 18.). Dann kommt es zum eigentlichen Götzendienst, Heroen- und Sterncultus, Personification von Tugenden u. dergl., Verehrung nützlicher oder gar schädlicher Thiere, endlich Teufelsdienst jeglicher Art, indem die Urheber von Lastern angebetet werden, wie Bacchus, Venus, Priapus. Das jeweilige Eintreffen der Orakelsprüche wird, wie die heidnischen miracula und prodigia, vom Teufel abgeleitet. — Wo vom Bilderdienst die Rede ist, wird ganz besonnen gesagt: Non prohibetur sine discrimine omnis pictura imaginum aut fabricatio statuarum vel earum usus, si absit Idololatria (Kap. 15.).

Bei Betrachtung des zweiten Gebotes wird zunächst de veris usibus nominis divini seu de bonis operibus

secundi praecepti (vera praedicatio de Deo, vera invocatio Dei, gratiarum actio, confessio, fides iurisiurandi (vom letzteren am weitläufigsten), dann de peccatis (Kap. 16—18.), endlich de poenis peccatorum contra secundum praeceptum gehandelt. — Christus verbiete nicht alle Eidschwüre, deren legitima iudicia gar nicht entbehren könnten, sondern nur iuramenta temeraria, wie auch solche, in denen bei Geschöpfen geschworen werde. Bei den sechs Regeln über den Eid, welche aufgestellt sind, werden interessante Belege aus dem griechischen und römischen Alterthume beigebracht. Des Verf. gemäßigte Gesinnung zeigt sich auch hier in den Worten: Duo sunt, quae non damnabo unquam: v e r a m iurationem et n u l l a m iurationem. Falsa i. exitiosa est, vera i. periculosa est, nulla i. secura est (p. 101 a)).

Beim d r i t t e n Gebote werden nach Erläuterung seines Sinnes acht Werke aufgezählt, durch welche der Sabbat geheiligt werde (Kap. 20.), dann die götzendienerischen Feste der Heiden und Papisten (Kap. 21.), ausführlicher die kirchlichen Versammlungen betrachtet (Kap. 22.), darauf die Pflicht, für die Erhaltung des Dienstes am Evangelium zu sorgen (Kap. 24., indem die Zahl 23. übersprungen und so ein früheres Versehen gut gemacht ist, indem sich ein Kap. 18. nicht nur nach, sondern auch vor dem Kap. 17. findet). Dem falschen Cultus der Heiden (Kap. 25.) wird die richtige Weise der christlichen Gottesverehrung entgegengesetzt (Kap. 26.). In diesem ziemlich dürftigen Abschnitte sind die Zeugnisse alter Philosophen und Dichter für einen innerlichen Cultus noch das Interessanteste.

In den folgenden Büchern (vom 3. bis 8.) werden nun die Gebote der zweiten Tafel abgehandelt, wobei zum Theil sehr geschickt, manchmal aber auch etwas zu künstlich, wichtige

---

a) Die Anführungen der Blätterzahl sind aus der schleswiger Ausgabe von 1585 genommen.

ethische Fragen in den Zusammenhang verwebt werden. Das erste Kapitel des dritten Buches bespricht einleitend den Hauptinhalt der Gebote dieser Tafel. Wenn Christus sage, das Gebot der Liebe gegen Gott fasse das ganze Gesetz zusammen, so erscheine es auf den ersten Blick befremdend, daß er hinzusetze, das andere Gebot, welches die Liebe gegen den Nächsten vorschreibe, sey dem gleich. Bei richtigem Verständniß der Sache sehe man aber die Angemessenheit davon ein, welche mit sechs Gründen erwiesen wird: 1) Den Pharisäern, welche, wie noch die Papisten, dem äußern Cultus mit Hintansetzung der Nächstenliebe zu viel Gewicht beilegten, mußte entgegengehalten werden, daß allen Geboten Gottes, desselben Gesetzgebers, gleiche verpflichtende Kraft zukomme. 2) Die Befolgung beider, wenn sie im wahren Glauben geschieht, ist gleich. 3) Die Befolgung der Gebote der zweiten Tafel schließt die in der ersten gebotene Liebe Gottes mit in sich. 4) Beide verlangen nicht bloß äußeren Gehorsam, sondern Liebe von ganzem Herzen. 5) Die Verletzung beider verdammt auf gleiche Weise. 6) Selbst der natürliche Verstand (Cicero wird angeführt) erkennt ihre unzertrennliche Verbindung an.

Rücksichtlich des vierten Gebots (Bd. III. S. 122—237.) wird voraus bemerkt, daß es mit Recht unter denen, welche von den gegenseitigen Pflichten der Menschen handeln, die erste Stelle einnehme (Kap. 2. vergl. S. 186.), daß dieß Gebot aber nicht nur de obligatione inter parentes et liberos (ordinis fundamentum in ipsa generatione) rede, sondern omnes gradus iustae dominationis et subiectionis inter homines, quorum fons et imago est ordo inter parentes et liberos in imperio paterno seu oeconomico, befasse, nicht bloß den Kindern und Regierten, sondern auch den Eltern und Regierenden Pflichten auferlege, von welchen letzteren am richtigsten zuerst gehandelt werde. Das geschieht denn im Folgenden, wo zuerst von der väterlichen und mütterlichen Würde und den Pflichten der Eltern

gegen die Kinder schön gesprochen ist (Kap. 3. 4. S. 126. 132. b.). Ueber die Schulen (Kap. 5.) wird viel Histori-sches — nur leider nicht aus des Verfassers Zeit, — aber wenig Ethisches beigebracht, ihr Nutzen jedoch mit Wärme geprie-sen (S. 137.). — Ueber die Obrigkeiten, ihre Haupttugen-den, ihre Liebe und Sorge für Religion und Kirche (Kap. 6—8.) ist das Gewöhnliche beigebracht a). Die Weisheit wird hier für die Quelle aller übrigen Tugenden erklärt, quae ad bonam gubernationem sint necessariae, als welche die Philosophen richtig definirten rerum divinarum et humanarum scientiam. Psalm 2, 12. 24, 7. werden gebraucht, um die Liebe der Obrigkeiten für die Religion zu begründen! Doch sind andere passendere Stellen dane-ben angeführt, dagegen für die Synoden wenig passende, aber damals hergebrachte alttestamentliche Stellen. — Hier-auf wird de discrimine ministerii ecclesiastici et potesta-tis politicae und über die Frage, an magistratus politi-cus debeat vi corporali cohercere blasphemos et hae-reticos, mit guter Einsicht, nur zu kurz verhandelt (Kap. 9.). Zwar werden, wie man denken kann, die Strafen der Ketzer wider die Gegner derselben in Schutz genommen, aber doch nur, sofern ihre Häresien in äußere Lästerungen ausbrechen; viel strenger ist in dieser Hinsicht der consequentere Danäus (Ethica p. 185. b.)

In den folgenden Kapiteln (10—17.) werden die Pflich-ten der Obrigkeiten, namentlich der Richter, näher dargelegt (de amore magistratus erga subditos; de harmonia iustitiae et clementiae seu benignitatis, necessaria ad bonum regimen; de officio magistratus in iudiciis recte

a) Recht sinnig heißt es mit Beziehung auf die Nessel, als das Wappen des eignen Landes (S. 178.): Insigne ducatus Holsatiae, quod est folium urticae cum tribus clavis crucifixi Christi, illustris est significatio, quod Principes debent agere curam religionis, ut praedicetur crucifixus Christus, licet ea cura ad-ferat secum crucem et molestias urentes carnem.

exercendis; de discrimine summi iuris et aequitatis, de discrimine delictorum; de quibusdam aliis officiis boni iudicis; de causis, cur Deus velit servari iudicia civilia; de tribus formis politicae gubernationis), welche als Ausfluß einer väterlichen Liebe mit Worten nicht erschöpft werden könnten: est enim paternus amor perennis fons beneficiorum et officiorum. Wenn aber Joseph in Aegypten als ein Beispiel dafür angeführt ist (S. 150.), so wird das in unserer Zeit nicht viel Zustimmung finden.

Schön ist aber folgende Stelle: Nulla est dulcissimae Musices pulchrior harmonia quam in bono Magistratu duarum virtutum coniunctio, iustitiae et benignitatis seu clementiae. Ideo huius harmoniae conspicuum exemplum in ipso Deo supremo rectore creaturarum saepe considerari debet, qui admirando temperamento est et iustus et misericors, quemadmodum saepe in scriptura repetitur. Iustus est ad puniendum et misericors ad ignoscendum et servandum. Hoc temperamento recepit homines lapsos in gratiam, derivando poenam in unigenitum Filium, ne iustitia ipsius laederetur, et condonando credentibus peccata propter Filium, ut ipsius misericordia sit conspicua. Et hoc temperamento servat et regit mundum, donec eum vult servare. Si enim sine clementia iustus esset, dudum mundus esset perditus, imo quotidie perderetur iusta ira et ultione Dei. Si vero sine iustitia clemens esset, nulla lex, nulla disciplina, nullus metus, nulla poenarum exempla essent.

Es kommen hier unter den moralischen Sätzen viele Rechtsbestimmungen vor; zu bemerken ist aber, daß der Verf. der Tortur nicht günstig ist und mit Billigung eine Stelle Augustin's dagegen anführt (S. 169 f.), doch erscheint er dabei so unsicher, daß er selbst nichts Eignes dazu setzt, außer einigen Beispielen, durch welche belehrt, Iudices

periculum tormentorum perpendant et prudenter ac caute illis utantur (p. 171. b.).

Es folgt nun die Betrachtung der Stellung, der Pflichten und der angemessenen Gesinnung derjenigen, welche zu jenen Leitern in Staat, Kirche und Haus im Stande der Unterordnung stehen. Eingeleitet wird dieser Abschnitt durch ein Kapitel (18.) de honore quarti praecepti in genere: Anerkennung der göttlichen Ordnung in den Lebensverhältnissen, der dadurch von Gott uns erzeigten Wohlthat, Schonung der Fehler und Mängel der Obern, der schuldige Gehorsam. Dann wird (Kap. 19.) de honoris et obedientiae ordine et de obedientiae metis gehandelt, wobei die biblischen Grundsätze das Fundament bilden: dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, und um des Gewissens willen gehorsam zu seyn. Um die Grenzen des Gehorsams klarer ins Licht treten zu lassen, wird hier ein Kapitel (20.) de iustitia universali et particulari eingeschaltet; letztere ist virtus suum cuique tribuens und entweder distributiva oder commutativa; diese gehöre zum 7. Gebote, nur erstere hierher, als diejenige Gerechtigkeit, quae in societate humana personas ordinat distributione ministeriorum et dignitatum, et vicissim gubernat obligationem et communicationem honoris, obedientiae, officiorum, praemiorum, quae cuilibet personae in suo gradu debentur. Wie aber durch den Gehorsam gegen die Menschen der gegen Gott nicht verletzt werden dürfe, sic colendam esse iustitiam distributivam, ne violetur iustitia universalis.

Alsdann werden die einzelnen Verhältnisse durchgegangen, welche hier in Betracht kommen: die Pflichten der Kinder gegen die Eltern (Kap. 21.), die der Schüler (Kap. 22.), der Unterthanen gegen die Obrigkeit (Kap. 23.). Der Verf. ist hier reich an Beispielen und Aussprüchen berühmter Männer und spricht mit großer Wärme. Bei Gelegenheit

der Dankbarkeit gegen die Lehrer ruft er aus (S. 196.): Nostra aetate Deus singulari beneficio duos divinos Praeceptores Germaniae dedit, prophetam Lutherum et collegam ipsius Philippum Melanthonem, quorum nomina nemo vere doctus sine reverentia vel audit, vel ipse nominat. Sed quam multi sint ingrati discipuli, quos ipsi fidelissime docuerunt, et maximis beneficiis affecerunt, qui illos, in Domino mortuos, imprimis vero Philippum, vicissim nefariis contumeliis et criminationibus insectantur et conspuunt, vulgo notum est. Sed procul dubio Deus illam barbaricam ingratitudinem puniet [a]).

Eine Reihe von allgemeinen Bemerkungen in Beziehung auf das vierte Gebot, zuletzt (Kap. 33.) eine Betrachtung der Sünden dagegen, beschließt dieß Buch. Fast ganz nach Stellen aus dem Alterthum wird zunächst ausgeführt reverentiam cum dilectione utiliorem esse quam metum sine amore (Kap. 24.). Wie dieß fast nur in Hinsicht auf politische Herrscher durchgeführt wird, so werden dieselben im Folgenden (Kap. 25.) auf die Nützlichkeit guter Rathgeber hingewiesen und dabei Alexander Severus vorzüglich als Vorbild hervorgehoben. Im 3. Kapitel handelt der Verf. im Allgemeinen de civitatibus und unterscheidet hier unter den unius civitatis sociis nach der später so üblich gewordenen Weise (S. 206.): Alii sunt Ecclesiastici, videlicet sacerdotes, qui ministeriis Ecclesiae funguntur, quibus adiunctus est ordo doctorum et scholasticorum. Alii sunt civiles seu politici, inter quos Magistratus sunt tanquam caput. Reliqui cives sunt corpus civitatis. Temperirt aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie solle der Staat eine schöne politische Harmonie seyn, in qua

---

a) S. 223. wird Melanchthon auch als Muster der humanitas et benignitas aufgestellt, de quo vere dici potest, quod profuit omnibus, obfuit nemini, et sine beneficiis nullum diem transegit.

cum conservatur consensus et concordia, nihil urbana societate est in humana vita dulcius et iucundius (p. 208.). Schön wird dann weiter geschildert, wie diese Harmonie erhalten werde: wenn nämlich cives Deo et Magistratibus, Magistratus autem Deo et legibus obtemperant, et quum tam Magistratus quam populus universus, omnium ordinum, sua studia, actiones et conatus ad hos fines suo quisque loco confert, ut in urbana societate colantur studia bonarum artium, doctrinarum et virtutum, conservetur honesta disciplina, iuste exerceantur iudicia ad defensionem bonorum et poenam malorum et ad custodiam tranquillae vitae, pacis, iustitiae, concordiae et amicitiae inter cives, ut sint mores pii, casti, sobrii, modesti sine impietate, luxuria, libidinibus, iniuria, violentia et petulantia, actiones et contractus sint iusti sine avaritia, vi, dolo ac fraude, sermones sint veraces sine contumelia, maledicentia et criminationibus, negotiationes et opificia communi necessitati et utilitati serviant, cum honesto lucro, et non sint imposturae aut rapinae, quibus plebs exsugatur aut compiletur, in primis autem, ut celebretur gloria Dei, conservetur vera religio, ut praedicatione verbi divini et vera administratione sacramentorum colligatur et aedificetur Ecclesia, quae Deum vera invocatione adoret, sine cuius auxilio aut gratia nulla politia aut oeconomia felix esse potest.

Aehnlich sind die folgenden Puncte behandelt (Kap. 27—31: de honore, quem iuventus debet senectuti; de modestia; de humanitate et benignitate; de gratitudine; de aemulatione et gloriae appetitione). Eine Zeitfrage war gewissermaßen die: an liceat petere officium in Ecclesia vel Republica (Kap. 32.). Der Verf. behandelt sie aber ohne Rücksicht darauf ganz allgemein; er entscheidet: his qui habent adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione, adipiscendi Magistra-

tus et gerenda est Respublica; nec enim aliter aut regi civitas, aut declarari animi magnitudo potest. — Zuletzt (Kap. 33.) faßt die Betrachtung die Vergehen gegen dieses Gebot sowohl von Seiten der Vorgesetzten und Eltern als der Unterthanen kurz zusammen.

Das fünfte Gebot wird sehr ausführlich betrachtet im ganzen 4. Buche (S. 237—398.). In einem einleitenden Kapitel (1.) wird auf die Weisheit in der Anordnung dieser Gebote der zweiten Tafel hingewiesen. Postquam enim distributi sunt in societate humana gradus officiorum et ordinata potestas, auctoritas, honor et obedientia, mox sancitur pax inter homines, sine qua nulla societas constare potest, mandantur opera, quae ad pacis conservationem pertinent, et fit prohibitio, ne quis alterius corpori et vitae noceat. Deinde etiam ne noceat alterius coniugi, bonis, famae et nomini, et quidem non solum facto, sed etiam affectibus pravis.

Dann wird zum Gegenstande des fünften Gebotes selbst übergegangen, zuerst aber in Unterscheidung der öffentlichen und Privatrache für erstere eine Ausnahme von dem Gebote, Niemanden zu tödten, statuirt (Kap. 2. 3.). Es sey in diesem Falle Gott selbst, welcher durch die Obrigkeit tödte; dasselbe gelte auch von der Tödtung bei Gelegenheit der von ihr verstatteten Selbstvertheidigung. Privatrache dagegen gehe leicht über das Maß und sey dem allgemeinen Gebot der Liebe entgegen. Darauf wird der Mord nebst seinen Arten und Graden und den Entschuldigungen für einzelne Fälle besprochen (Kap. 4. 5.). Auch die Selbstmörder (Kap. 6.), die Kriege und ihre Gesetze werden (Kap. 7. 8.) abgehandelt. In Beziehung auf letztere steht die Frage im Mittelpuncte: an Christianus cum bona conscientia bellum gerere, militiam sequi, iuramentum militiae praestare et (wodurch diese Betrachtung eigentlich hierher gehöre) hostem in bello interficere possit (p. 256. b.). Es wird für Beantwortung derselben zwischen rechtmäßigem

und unrechtmäßigem Kriege unterschieden. Bellum legitimum est species vindictae publicae, ordinatae ac Magistratibus mandatae, contra multos aut potentes iniustos, qui communi et tranquillo iudicii ordine coerceri non possunt; estque vel legitima defensio, vel legitima recuperatio, vel legitima poena, quae fit corporali vi per Magistratus. Dagegen illegitimum bellum non tantum est species privatae et temerariae ac inordinatae vindictae, etiamsi a summo Magistratu geratur, sed etiam est publicum latrocinium etc. Darnach kann die Entscheidung nicht zweifelhaft seyn: pium et bonum opus est, ut Magistratus cogente necessitate vindictae divinae sit exsecutor et gladio, quod non frustra gerit, ut Paulus inquit, sed a Deo accepit, utatur ad defensionem bonorum et poenam malorum. Dieß wird mit biblischen Beispielen und Autoritäten belegt. Wie aber, si subditus aut miles ignoret causam belli, in quo militat, esse iniustam? Darauf wird geantwortet, ganz im Interesse der Zeit, im Kampfe gegen die Kirche könne das die nicht entschuldigen, welche in ihrem Bekenntnisse aussprechen: credo sanctam Ecclesiam catholicam, ohne daß der lutherische Verfasser fürchtet, daß dieß gegen seine Kirche benutzt werden könne; so stark war in derselben das Gefühl, daß sie die Eine allgemeine christliche Kirche jetzt repräsentire! — Da aber in bürgerlichen Angelegenheiten viele Fälle vorkommen können, in denen Zweifel oder Unwissenheit des Untergebenen zu entschuldigen seyen, gelte dann die Regel: tene certum et relinque incertum; est autem perspicua et certa norma, obtemperandum esse potestati, non manifeste et notorie iniusta mandanti. — Der barbarischen Weise der Kriegsführung werden Regeln der Gerechtigkeit und Menschlichkeit entgegengesetzt, deren Ausführlichkeit zeigt, wie sehr sie dem Verf. am Herzen liegen.

Hierauf wird in einer Reihe von Kapiteln (9—19.) nach Anleitung der Aussprüche Christi in der Bergpredigt

im Zusammenhang mit diesem Gebote vom Zorn, Haß und seinen Arten erst im Allgemeinen, dann von ihnen einzeln gehandelt; est horum vitiorum quasi radix et mater ira; idcirco primo loco de matre, postea de filiabus dicendum est. Es gebe jedoch einen rechtmäßigen Zorn, der eine Tugend sey; nam ubi talis ira, quae vocatur zelus, non est, praesertim in gubernatoribus, ibi nimis frigidus est amor Dei, pietatis et iustitiae, et nimis pigrum et ignavum pectus est (p. 271. b.). Nach Basilius setzt der Verf. hinzu: Pars animi irascibilis ad multa virtutis opera necessaria est, dann: ira, quae cum causa est, non ira, sed iudicium est.

Wenn irgendwo, so vertreten hier die Stelle klarer Begriffe reichliche, nicht eben kritisch gesichtete und oft nicht ganz treffende, zum Theil aber auch sehr passende Beispiele; selbst die Todesarten der Apostel und die bekannten alten zehn Verfolgungen sind aufgezählt! als Beispiele grausamen Verfahrens gegen die Kirche, denen andere, die sich auf den Staat beziehen, folgen. — Wie bei den andern Geboten sind als Gegenbilder die darauf bezüglichen Tugenden hingestellt, welche alle in der φιλανθρωπία zusammengefaßt werden, deren Töchter die Freundschaft, der Friede, die Eintracht seyen (Kap. 20—22.); darauf necessario locus de amicitia, concordia et pace additur admonitio de reconciliatione, qua fit amoris, quem offensio aut iniuria aut ira aut suspicio aut simile quid dissolvit, redintegratio (Kap. 23. S. 315. b.).

Ziemlich lose hängen damit die folgenden Kapitel zusammen, welche handeln de fortitudine (Kap. 24.), de morte und de meditatione mortis et collatione consolationum philosophicarum et Christianarum contra metum et terrorem mortis (Kap. 25. 26.), worauf die Fragen verhandelt werden: an longa vita sit expetenda et an mors optanda sit (Kap. 27.). Ganz fremdartig treten aber hier Betrachtungen de luctu funebri, de sepultura et sepulchris

dazwischen (Kap. 28. 29.), worauf gar eine lange Leichen- oder vielmehr Gedächtnißrede auf die Königin Sophie von Dänemark folgt (Kap. 30.) und dann de miseriis vitae humanae gehandelt wird (Kap. 31.). Eher gehört das Kap. 32. de lenitate, mansuetudine et ἐπιεικεία und das de misericordia hierher (Kap. 33.). Ganz in die oben betrachtete Reihe lenkt der Verf. aber wieder ein, wenn er das Kapitel de sobrietate et contrariis vitiis, crapula et ebrietate (Kap. 34.), so beginnt: plures occidit crapula quam gladius. Das vorletzte (Kap. 35.) de medicina et medicis hält sich in verwandtem Gebiete, das letzte de aliis virtutibus et peccatis seu vitiis quinti praecepti bemerkt in acht Reihen, daß es noch andere virtutes et officia dilectionis, quibus aliorum vel propria vita, valetudo, sanitas defenditur et custoditur, so wie entgegenstehende Sünden gebe. Damit schließt das 4. Buch und der erste Band.

Auch darüber einige Bemerkungen: In dem Abschnitt von der Tapferkeit erscheint die Weise Eitzen's recht anschaulich; er beginnt damit, die stoische Definition zu geben, daß sie sey virtus pugnans pro aequitate, dann theilt er die des Aristoteles mit, wonach sie die Tugend sey, quae mediocritatem efficit secundum rectam rationem, inter pavorem et audaciam, interque moestitiam et laetitiam exsultantem in rebus secundis; endlich gibt er noch die der Schulen: Fortitudo est virtus, quae propugnat iustitiam et non facit contra iustitiam aut honestatem metu periculi aut spe commodi. Er entscheidet sich für keine derselben. Warum? Er will offenbar, der Leser solle sich das Wahre aus ihnen allen herausnehmen und so ein allgemeines Gedankenbild gewinnen, aus welchem dann weiter argumentirt und das durch Anführung fremder Stellen und Meinungen immer mehr ausgemalt wird, so daß es dem Verf. fertig erscheint, wenn er es braucht. So läßt er hier Cicero die fortitudo privata et publica beschreiben, unterscheidet

letztere wieder in togata und bellica, welche ihm die heilige Schrift und Aristoteles näher bestimmen müssen. Auch wird fortitudo von ferocia und audacia unterschieden, wobei Augustin's Wort gebraucht ist: Qui vera virtute fortis est, nec temere audet, nec inconsulte timet. Mitten in diese Bestimmungen hinein stellt der Verf. nun eine eigene, die wenig scharf ist, aber doch das Richtige trifft: Quum haec virtus regitur a Spiritu sancto, ut in vera fide et spe confessio Dei, pietas ad Deum et bona conscientia anteferatur omnibus aliis rebus, quae sunt carae, etiam ipsi vitae, ita ut omnia illa libentius amittantur, quam ut pietas ad Deum et bona conscientia violetur, tunc haec virtus est et dicitur fortitudo, constantia et patientia Christiana (p. 323.).

Im Kapitel vom Tode unterscheidet der Verf. den zeitlichen und ewigen Tod, über welche beiden er sich recht beredt ausspricht, worauf er dann sogar die freilich wenig hieher gehörigen Argumente der alten Philosophen für die Unsterblichkeit der Seele zusammenstellt (S. 332. b. ff.), noch dazu in sehr unvollkommener Form. Besser geräth ihm die Darstellung der christlichen Trostgründe gegen den Tod, welche er denselben entgegensetzt (S. 349 ff.). Fundamentum omnis consolationis Evangelicae contra mortem est obedientia, satisfactio, redemptio, mors et resurrectio I. Chr. domini nostri, ist hier der Hauptinhalt.

Für die Leiden der Menschheit habe der delphische Apoll keinen andern Grund gefunden, als daß Zeus zwei Fässer habe, das eine mit Gutem, das andere mit Uebeln gefüllt, woraus er den Menschen zutheile. Dagegen wüßten wir Christen besser, weßhalb der Mensch, Gottes edelstes Geschöpf, so viel mehr leiden müsse, als die übrigen lebenden Wesen. Nisi peccatores facti essent homines, in Paradiso beatitudinis mansissent: propter peccatum autem ex Paradiso exclusi et in hanc vallem miseriarum coniecti sumus. Accedunt deinde in tali vitiosa natura aliae cau-

sae, multiplices errores in mentibus et in voluntatibus multa horrenda scelera, quae attrahunt singulares poenas, et Diabolus impellit homines odio Dei ad omnis generis flagitia et auget calamitates variis modis (p. 380. b.). Darin wird noch untersucht, warum insbesondere die Kirche härter gedrückt werde, als der übrige Theil des Menschengeschlechts, wofür acht Ursachen angegeben sind: 1) Hier soll die Sünde und Gottes Zorn besonders offenbar werden; 2) der Haß des Teufels; 3) die Uebung durchs Kreuz; 4) weil viele Thatsünden auch in der Kirche vorkommen, quae punit Deus propter suam iustitiam et propter exemplum, ut multos ad poenitentiam revocet; 5) damit diese Leiden der Frommen ein Zeugniß vom künftigen Gericht und der Seligkeit ablegen; 6) damit die Aufrichtigkeit ihres Glaubens erhelle; 7) damit sie Christo ähnlich werden im Tragen seines Kreuzes; 8) damit die göttliche Errettung aus Leiden für seine Gegenwart in der Kirche Zeugniß ablege. Aliquae calamitates sunt τιμωρίαι, aliquae δοκιμασίαι — — quaedam μαρτύρια; solius vero Christi passio et obedientia est λύτρον pro peccatis nostris (p. 382.). Dann werden gegen diese Leiden acht philosophische und zehn christliche Arten von Tröstungen aufgestellt, die einzeln aufzuführen, zu viel Raum wegnehmen würde. Doch schien es angemessen, so weit eine Uebersicht über diesen Abschnitt zu geben, welcher für des Verf. Behandlungsweise sehr charakteristisch ist.

Der zweite, dem hamburger Senat durch eine Zueignungsschrift vom 22. Juli 1571 gewidmete Theil begreift die fünf letzten Bücher dieser Ethik. Das fünfte Buch (S. 394—454.) behandelt das sechste Gebot und zwar wieder zuerst dessen Summa (Kap. 1.), darauf die Keuschheit (Kap. 2.), und zwar zunächst die jungfräuliche (das ehelose Leben, Kap. 3., den Mönchsstand, Kap. 4.), dann die eheliche (Kap. 5.). Insbesondere ist hier von den Ursachen der Ehe (Kap. 6.) und den Personen, welche sie mit Beziehung auf Verwandtschaft

und andere Gründe gesetzlich eingehen können (Kap. 7—10.), gesprochen, wobei viele kirchenrechtliche Bestimmungen vorkommen, von der dazu nöthigen Einwilligung der Eltern oder Vormünder (Kap. 11—15.), von den Bedingungen (Kap. 16.) und der Vollziehung der Ehe (Kap. 17.). Die Ehescheidungen (Kap. 18.), das Verfahren dabei (Kap. 19.) und die Frage, ob der unschuldige Theil frei sey, wieder zu heirathen (Kap. 20.), die Polygamie (Kap. 21.), die gemischte* Ehe (Kap. 22.), die zweite Ehe (de castitate viduali, Kap. 23.) werden in ganz casuistischer Weise, doch nur kurz, besprochen. Den Schluß machen die wieder mehr ethischen Abschnitte de verecundia seu pudore (Kap. 24.), de peccatis contra sextum praeceptum (Kap. 25.) und der polemische de coniugio sacerdotum (Kap. 26.).

Die castitas wird definirt als virtus servans puritatem seu munditiam animi et corporis, incontaminatam libidinibus; sie heiße auch pudicitia, weil in ihr praecipue pudor conspicitur. Sie sey triplex, utpote vitae caelibis, coniugalis et vidualis, was beachtet werden müsse, ne decipiamur diabolicis clamoribus Pontificum etc., qui, quum tetris libidinibus polluant totam terram, tamen impudenter clamant coniugalem vitam esse impuritatem, tantum caelibatum seu vitam virginalem esse castitatem (p. 395.). Später wird gesagt (S. 436. b.): Castitatis et omnis modestiae custos est in disciplina ethica verecundia seu pudor; estque virtus cavens, ne lascivia, obscoenis, impudicis et turpibus sermonibus, moribus, gestibus bona conscientia ad Deum et bona fama apud homines laedatur, et ne casti ac teneri animi vel visione, vel auditione turpitudinis offendantur. Vom ehelosen Leben wird sehr gemäßigt gesagt, daß es zwar Gott zu dienen sehr geeignet seyn, aber sine singulari dono Dei nicht keusch durchgeführt werden könne; da nun kein göttliches Gesetz es gebiete, so müsse hier volle Freiheit bleiben und kein Gelübde dagegen könne gültig seyn (S. 400.).

In den Begriff der Ehe ist so ziemlich Alles mit aufgenommen, was der Verf. mit Beziehung auf dieselbe dann entwickelt, wenn es heißt (S. 403.): Vocamus coniugium legitimam et perpetuam unius viri et unius foeminae coniunctionem divinitus institutam generationis causa, et ordinatam ad vitandas libidines, ut in ea societate coniuges Deo conditori morem gerant, obtemperent eius ordinationi, vitent, ne polluantur contra eam ordinationem, complectantur se mutuo et vero amore, procreent et educent liberos eisque tradant veram Dei notitiam, ut agnitio Dei propagetur et conservetur, et ut societati humanae relinquant successores bonos, qui sunt futuri utiles. Der Verf. preist dieselbe auf mehrfache Weise. So sagt er (S. 405.): Mirifice auget coniugii honestatem, quod filius Dei Iesus Christus una cum sancta matre Maria virgine et discipulis ad nuptias in Cana Galilaeae accessit easque primo miraculo, nimirum conversione aquae in vinum, honoravit, et quod a filio Dei ac Sp. sancto in descriptione coniunctionis sanctissimae, quae est inter Christum et Ecclesiam, allegatur imago sancti coniugii. Christus appellatur sponsus Ecclesiae, Ecclesia sponsa Christi vocatur. Daher soll die Ehe als eine Gabe Gottes von ihm erbetet und mit Frömmigkeit geführt werden, invocatione cum pietate coniuncta (p. 406.). Dann werden die daraus hervorgehenden Pflichten dargelegt und die Ursachen derselben besprochen. Hier ist besonders hervorgehoben, wie Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechts wollte, damit die Kirche fortdauere, cui promisit et donavit unigenitum filium redemptorem (p. 410.).

Der Verf. findet die Copulation bei der Eingehung der Ehe nothwendig, um so mehr, da Aehnliches selbst die verschiedenen Landessitten zu fordern pflegen: sie sey non tantum de honestate, sondern de substantia, wie die Schulen reden, und de necessitate matrimonii (p. 425. b.), illudque consummare ac perficere.

Bei der Scheidung nach dem Ehebruch scheidet der Mensch nicht, was Gott zusammengefügt; Iudicium enim non facit dissolutionem, sed declarat dissolutionem ante factam esse per personam adulterii ream absolvitque personam innocentem seu pronunciat eam esse liberam (p. 429.).

Das sechste Buch handelt über das siebente Gebot sehr ausführlich (S. 455—548.), alle möglichen Eigenthumsverhältnisse mit hineinziehend. Die Summa (Kap. 1.) beginnt damit: Vitae humanae opus est rerum usu, possessione, communicatione, quae fit per contractus; darin lehre dieß Gebot Gott dienen, ne violetur pietas, caritas, iustitia, bona conscientia. Darin werde der getheilte Besitz als eine göttliche Ordnung vorausgesetzt. Bei dieser Gelegenheit widerlegt der Verf. den bekanntlich auch in der Reformationszeit schon spukenden Communismus. Existimaverunt multi et adhuc existimant proprietates et dominia rerum tyrannide et violentia, non iure constituta esse, propterea quod sicut liberi unius patris idem ius habent in bonis paternis, sic omnes homines aequaliter idem ius habeant in terra, et omnibus rebus, quae sunt super terram, atque eam ob causam communia omnia et proprium nihil esse iure divino. Wie hätte Gott eine willkürliche und tyrannische Ordnung durch sein Gesetz bestätigen können! (S. 455. b.) 1 Tim. 6, 6—10. und 1 Thessal. 4, 6. gäben hier die Richtschnur ab. Ordinat hoc praeceptum iustitiam conservatricem iustorum dominiorum et proprietatum et gubernatricem omnium contractuum inter homines, ne in illis fiat cuiquam iniuria sive per vim, sive per dolum; es verbiete omnia peccata pugnantia cum ordinatione dominiorum et cum iustitia commutativa, quibus scilicet peccatis seu vitiis furtum committitur, vel vi, vel iniuria, vel fraude, vel prodigalitate, vel aliis quibusque modis, quibus furtum committi potest. Nec tantum exteriora facta pro-

hibet, sed etiam interiora vitia, avaritiam, pleonexiam etc. (p. 456.). Dieser Inhalt wird dann weiter auseinandergelegt.

Im Folgenden hält sich der Verf. ganz an Melanchthon, den er hier nur als seinen praeceptor bezeichnet (S. 468.). Zuerst handelt er von der Gerechtigkeit, die er im Unterschied von der theologischen Glaubensgerechtigkeit als die ethische bestimmt (Kap. 2.), welcher dann die iniustitia entgegengesetzt wird (Kap. 3.). Darauf ist der Unterschied zwischen der iustitia commutativa und distributiva dadurch erläutert, daß bei jener eine arithmetische, bei dieser eine geometrische Progression Anwendung leide (Kap. 4.), indem bei letzterer die Vertheilung nach dem Maße der Kräfte und Vermögen stattfinde. Gegen den Satz, daß unter Christen aller eigene Besitz aufhören, Alles gemeinsam seyn müsse, werden neun Gründe, alle nach Melanchthon, angeführt (Kap. 5.), besonders gegen die fanatica deliramenta Anabaptistarum necessario res in commune conferendas esse, da vielmehr das getheilte Eigenthum durch Gottes Weisheit geordnet sey (S. 468.). Bei der nun folgenden Betrachtung der Contracte (Kap. 6.), des Geldes (Kap. 7.), des Unterschiedes zwischen Contracten und Pflichten (Kap. 8.), des Kaufs und Verkaufs, Leihens und Verleihens, des Zinswuchers und des Kaufs mit seinen Bedingungen, der Gemeinschaft der Arbeit und der Bezahlung, der Schenkungen, des Tausches und Vermiethens u. s. w. (Kap. 9—17.), des anvertrauten Gutes (Kap. 18.), der Verjährung und des Ersatzes (Kap. 19. 20.) geräth der Verf. wieder in viele juristische und antiquarische Bestimmungen, die hier nicht näher betrachtet zu werden brauchen. Es fehlt in diesen Abschnitten nicht an bald geschichtlichen, bald aus der Erfahrung des Lebens genommenen Beispielen. So wird für die restitutio durch folgenden Fall Besonnenheit empfohlen: Ein redlicher Mann erinnert sich, daß er einem verstorbenen Compagnon ein Unrecht zugefügt, wofür er seinen Erben durch den Geist-

lichen, dem er die dazu nöthige Summe unter dem Beichtsiegel übergibt, ohne Nennung seines Namens Ersatz leisten will; die Erben wollen den Namen durchaus wissen, um eine Klage anzustellen, da sie vermuthen, daß ihnen mehr zukomme. Die Behörde des Geistlichen erklärt, er sey diesen zu nennen nicht schuldig und könne das Geld, wenn die Erben es nicht annehmen wollten, den Armen geben; nun beruhigen sich die Erben. Der Verf. setzt hinzu: hoc exemplum recito, ut intelligat Lector in talibus casibus prudentia opus esse, ne restituens propter pium opus adducatur iniuste in extremam perniciem (p. 489. b.).

Hierauf wird vom eigentlichen Diebstahl (Kap. 21.), dann vom Geiz (Kap. 22—24.) gesprochen, wobei viele, meist bekannte schöne Stellen und Beispiele angeführt sind. Aber auch die Sorglosigkeit derer wird getadelt, die sich um die äußern Güter gar nicht kümmern: es gebe eine doppelte Sorge, die des Mißtrauens und die des Berufs; nur erstere sey verboten, letztere nothwendig. Diffidentiae cura est trepidatio et cruciatus cordis desperantis de Dei auxilio et omnem fiduciam collocantis in propria industria et sollertia acquirendi opes, dagegen Vocationis cura est sollicita diligentia, industria et sedulitas divinitus ordinata et praecepta faciendi labores suae vocationis et officii in timore et fiducia Dei (p. 500. b.). Darauf wird im Allgemeinen Arbeit und Muße betrachtet (Kap. 26.) und dann geht die Betrachtung auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse über: das Landleben und seine Arbeiten, welche der Verf. besonders preist (Kap. 27. 28.), die Künste und insbesondere die freien (scholasticae) und die mechanischen (Kap. 29. 30.), den Handel (Kap. 31.), wobei die einseitige Ueberschätzung Eines Standes oder gewisser Stände sehr glücklich vermieden ist (opificium aureum fundum habet, p. 510.; Bekämpfung von Cicero's Behauptung, der Kleinhandel sey nicht honesta, sondern sordida mercatura — es komme nur darauf an, wie er betrieben werde); die glück-

liche Mitte, die Gefahren des Reichthums und der Armuth, welche beide dann in ihren Arten und ihrer sittlichen Stellung ins Auge gefaßt werden, die Sparsamkeit und Verschwendung (Kap. 32—45.). Zuletzt wird noch von freien Gaben, auch der Feinde, Gastlichkeit (Kap. 46—48.), Dankbarkeit und Undankbarkeit (Kap. 49.), Schulden (Kap. 50. 51.) und kurz von andern Sünden gegen das siebente Gebot gehandelt (Kap. 52.).

Das siebente Buch (S. 548. b. — 663.) geht weit über den Umfang des achten Gebots, welches es abhandelt, hinaus: die Wahrheit im weitesten Umfange ist sein Gegenstand, wie die Summa (Kap. 1.) es gleich ankündigt: praecipit veritatem et candorem in omni vita, in doctrina, in Iudiciis, in contractibus, pactis, testimoniis, sermonibus, actionibus und verbiete das Gegentheil, wodurch der Eintracht, Einheit und Ruhe der Kirche und der Staaten und dem Wohl, dem Leben, der Ehre, dem Ruf und den Gütern der Menschen geschadet wird. Die Wahrheit wird dann (objectiv) definirt als ipsa consensio notitiae, doctrinae aut sermonis cum rebus und (subjectiv) als die Tugend, quae inclinat voluntatem hominis, ut veras doctrinas etc. amet et amplectatur etc. (p. 549. b.); auch kurz consonantia agnitionis et sermonis cum rebus ipsis (p. 598. b.).

Ein langer wenig hierher gehörender Excurs (Kap. 4—7.) betrachtet die heilige Schrift und zwar zunächst ihren Namen, dann die Gründe ihrer Sicherheit, den Unterschied der biblischen und philosophischen Lehre, endlich die Bibelauslegung; der ethische Gesichtspunct tritt dabei durchaus nicht weiter hervor, außer in dem Kapitel de discrimine scripturae seu doctrinae biblicae et Philosophiae, wo doch in einigen Puncten auf das Ethische besondere Rücksicht genommen ist. Als erster Unterschied wird hier aufgestellt (S. 564. b. f.), daß die Philosophie sey sapientia, cognitio et doctrina rationis humanae, exstructa ex reliquiis principiorum na-

turalium et legis naturae, et ex accurata consideratione et inquisitione opificii mundani, et creaturarum ac earum virium, motuum, actionum, conservationis et gubernationis, nec non exemplorum, quae in experientia et vita occurrunt et accidunt. Sed doctrina sacrae scr. est Sapientia revelata divinitus speciali modo per unigenitum filium Dei et per Spiritum sanctum. Ein zweiter Unterschied sey der in der Lehre selbst: Philosophia Evangelii doctrinam et promissionis mysterium prorsus ignorat, et quamvis Philosophia est aliqua pars doctrinae legis, tamen in praecipuis partibus errat multipliciter, et in illis partibus, in quibus est aliqua consonantia cum scriptura, est mutila et imperfecta. Nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi mit dem eingeborenen, Fleisch gewordenen Sohne, der gelitten und auferstanden, und mit dem heil. Geiste Ein wahrer Gott, sondern der „unbekannte Gott" auf dem Altar in Athen werde gelehrt (S. 565.), womit sich nothwendig zahlreiche weitere Irrthümer verknüpften. In Beziehung auf das Ethische aber wird hinzugefügt, daß zwar ipsa vera Philosophia moralis aliqua pars legis divinae, quatenus ea natura nota est, aber doch sehr unvollkommen sey, indem sie nur Aeußerliches vorschreibe und namentlich die eigenthümlichen Gebote der ersten Tafel und insbesondere des ersten Gebots nicht kenne, die in omnibus aliis virtutibus et actionibus praelucere debent, wie die Liebe Gottes von ganzem Herzen und die Früchte des heiligen Geistes, indem sie nicht wisse, daß, was nicht aus dem Glauben stamme, Sünde sey (S. 566.). Quare in doctrina de causa efficiente, formali et finali virtutum omittit Philosophia id quod est praecipuum. Et sicut non intelligunt Philosophi legem Dei requirere integritatem humanae naturae, quemadmodum primum creata est, seu conformitatem perfectam cum voluntate Dei in omnibus actionibus, iuxta interiores et exteriores potentias, vires, sensus, membra: ita neque intelligunt lege Dei

damnari non tantum externa delicta actionum et contumaciam vitiosorum affectuum, sed etiam pravitatem, deformitatem, corruptionem, malitiam, haerentem in ipsa natura ab Adam propagata, et nascentem nobiscum, una cum omnibus fructibus malae conscientiae in omnibus viribus, potentiis, sensibus, actionibus. Dazu kämen dann noch andere Irrthümer (S. 467.), welches näher ausgeführt wird. In der zweiten Ausgabe ist hinzugefügt, daß Plato, der größte Philosoph, diesen Mangel der Philosophie selbst eingestehe.

An diesen längeren Abschnitt schließt sich ganz natürlich eine Diatribe contra Pyrrhoniorum et Academicorum errorem, quod nihil sit in rerum natura et in artibus certum et verum (Kap. 8.), und dann eine ausführlichere Betrachtung der Gründe der Gewißheit in derselben (Kap. 9.); den drei von den Stoikern angeführten Kriterien der Erkenntniß, der allgemeinen Erfahrung, den angebornen Principien (κοιναὶ ἔννοιαι) und der Consequenz, fügt der Verf. als ein viertes und wichtigstes das Zeugniß der heiligen Schrift bei (S. 574.) a). In ethica doctrina Lex Dei certissima est veritatis regula; itaque in ethicis disputationibus illud sine omni dubio verum et certum est et est amplectendum, quod cum Decalogo aut sententia aliqua scripturae congruit. Daher thäten die Juristen auch Recht, wenn sie sich immer zuerst auf Zeugnisse der heiligen Schrift beriefen, nach Josua 1, 7—9.

Wie der Verf. sich dann in die allgemeine philosophische Betrachtung der Wahrheit und ihrer Mittheilung vertieft, zeigen die folgenden Kapitel de differentiis principiorum (10.), über die Redekünste, Grammatik, Dialektik, Rhetorik (11—13.), Musik (14.), Arithmetik, Geometrie und

a) Diese wird aber bei dieser Gelegenheit sehr unglücklich als Beweis für den Satz gebraucht, daß die Erde fest stehe, die Sonne sich bewege.

Astronomie (15.), die physischen Wissenschaften, wozu auch die Arzneikunst gehöre (16.) a), worauf der Verf. dann zuletzt auf die Philosophia moralis seu ethica und die Jurisprudenz kommt, welche ein Theil der Ethik sey (17.). — Der Verf. unterscheidet hier zunächst die Erkenntnißprincipien (pr. speculabilia) von den praktischen, quae regunt hominum mores (p. 577. b.). Die Moralphilosophie entlehne von der physischen den Satz: natura hominis condita est ad certum finem, als eine Hypothese, i. e. firma propositio aliunde assumpta, ut sit inchoatio doctrinae moralis (p. 578.), welche dadurch eben so sicher werde als die Principien der Mathematik und die daraus abgeleiteten Beweise. Das sey festzuhalten gegen die Meinung der Cyniker, nihil esse in natura iustum, sed tantum opinione. — Deutlichkeit ferner, Unzweideutigkeit und klares Verständniß der Rede seyen durchs achte Gebot gefordert. Griechisch und Hebräisch solle man um des Bibelverständnisses wegen lernen, Dialektik — zu unterscheiden von Sophistik — um sich vor Irrthum schützen, Rhetorik, um die Wahrheit entsprechend mittheilen zu können. — Die Musik preist der Verf. mit eigenen und fremden Worten sehr. Hier wäre eine gute Gelegenheit gewesen, durch nähere wissenschaftliche Bestimmungen über die Ethik die Mängel des ersten Buches in dieser Hinsicht zu ergänzen; allein über ihren Begriff wird nur Weniges und Ungenügendes gesagt, dagegen nach Melanchthon ein dreizehnfacher Nutzen derselben hingestellt. Demselben Gewährsmann folgt der Verf. auch in der Entscheidung der Frage, ob man nach geschriebenem Rechte oder nach Billigkeit zu urtheilen habe (Kap. 18.). Für die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze überhaupt wird mit dem Satze entschieden: Lex mens est sine cupidita-

a) Er wünscht (S. 580.) eine Synode der Aerzte, freilich zunächst, damit eine Uebereinkunft über eine gleiche Nomenklatur getroffen werde und so die Medicin mehr Sicherheit bekomme.

tibus; wo es aber bestehe, müsse in der Regel darnach verfahren werden, Milderung könne nur da eintreten, wo die Umstände eine strenge Anwendung des Gesetzes ungerecht erscheinen ließen. Die Verschiedenheit der Gesetze könne keine Unsicherheit hervorbringen, da Gottes Gebot in Natur und Offenbarung überall höchste Richtschnur bleibe (Kap. 19.). — In den Kapiteln de recto usu linguae (20.), sententiae de veritate (21.), de Sapientia et Prudentia (22.) werden fast nur Stellen der heiligen Schrift und classischer Autoren zusammengestellt; tiefer gehen auch die folgenden über die Treue (de fide ethica, c. 23.), die Lauterkeit (Kap. 24.), die Beständigkeit (Kap. 25.), die Gelehrigkeit (Kap. 26.) und die Verschwiegenheit (Kap. 27.) nicht ein. Die Lüge, als directer zu diesem Gebote gehörig, wird wieder ausführlicher betrachtet, ihrem Begriff wie ihren Arten nach (Kap. 28 — 30.). Sie ist die Gattung der demselben entgegenstehenden Sünden, als deren Arten aufgezählt werden: 1) Irrthum in der Lehre von Gott und der Religion (Kap. 31. de haereticis), 2) in den Wissenschaften, pugnans cum manifestis principiis et demonstrationibus (Kap. 32. 33.), 3) falsa iudicia (Kap. 34 — 43. de calumnia, wobei Lucian's Rede darüber ganz mitgetheilt wird; de criminationibus et obtrectationibus; de falsis testibus u. s. f.; de diffamatione, de suspicionibus). Der Verf. verwirft nur diejenigen Unwahrheiten als mendacia, quae fiunt cum iniusta voluntate nocendi, ut quum alii falso accusantur aut decipiuntur. Dagegen die figura oder ironia ist erlaubt, quum videlicet propter honestam et iustam causam aliquid occultatur aut etiam figurate aliud dicitur, aut ostenditur (p. 612.). Auch solche Unwahrheiten nimmt der Verf. in Schutz, wodurch ein Unrecht oder Schaden abgewehrt wird, wie die der Rahab, der Michal u. s. w.; doch kommt er hier nicht zu klaren Bestimmungen. Unter den Sophisten werden nach der Weise der Reformationszeit besonders die

Scholastiker hervorgehoben und die ehrwürdigen Väter Luther und Melanchthon wegen ihrer Bekämpfung derselben erhoben (S. 622.); zugleich wird aber über die neuen Scholastiker geklagt, qui iterum student praecipuos doctrinae articulos, qui Dei beneficio sunt luce meridiana clariores, conquisitis et malitiose excogitatis cavillationibus rursus tenebris involvere.

Daß auch der Argwohn eine Sünde gegen dieß Gebot sey, wird nur durch seine Definition erwiesen: est suspicio species temerarii iudicii, quia est incerta cogitatio seu persuasio de proximo corrumpens iudicii rectitudinem et gignens in corde abalienationem, dissidentiam, simultates, odium et similes affectus malos contra proximum (p. 645.).

Darauf wird noch über die maledicentia (Kap. 43.) und die Frage gesprochen, ob Christi Verbot zu richten nicht verbiete, öffentliche Laster öffentlich zu rügen, was verneint wird (Kap. 44.) — beides sehr kurz und ungenügend. Ausführlicher wird die Schmeichelei (Kap. 45.), dann kurz die Prahlerei (Kap. 46.) behandelt, während andere Sünden gegen dieß Gebot nur genannt sind (Kap. 47.). Angehängt ist Luther's schöne Erklärung dieses Gebots aus seinem großen Katechismus in deutscher Sprache (Kap. 48.).

Viel kürzer handelt das achte Buch (S. 664 — 672.), dem freilich durch die vorigen Manches vorweg genommen ist, vom 9. und 10. Gebot, welche verbunden werden. Die Summa derselben wird so eingeleitet, als seyen sie hinzugefügt, ut interpretentur legem et discernant legem Dei a legibus humanis; letztere nämlich verböten und straften nur das Aeußerliche, die affectus et cogitationes internas seu occultas nicht. Dagegen gingen umgekehrt die göttlichen Gebote auf die bösen Affecte und ihren Grund, jene Krankheit der Natur, welche man die Erbsünde nenne. Darauf wird die concupiscentia näher erklärt (Kap. 2.), als welche in der theologischen Sprache

nicht nur affectum aut actum concupiscendi, sondern auch ipsum morbum naturae bezeichne, qui vocatur peccatum originis. Die Frage, ob wir erst durchs Gesetz die Begierde in uns erkennen (Kap. 3.), wird mehr umgangen als beantwortet durch die Bemerkung, daß die frühere Zeit nicht, wie das Christenthum, das Innere angesehen habe. — Nun werden die Begierden und Affecte näher betrachtet und nebenbei wird die stoische Apathie als unberechtigt zurückgewiesen (Kap. 4—7.). Ohne den Fall wären die von Gott gut geschaffenen Triebe und Neigungen nicht ausgeartet, fuissent ordinati congruenter ad legem mentis, immo etiam accensi ab ipso Sp. s., sie wären heilig und ohne Sünde gewesen wie in Christo (S. 668.).

Das neunte Buch bildet den Schluß der Ethik, indem darin verschiedene bis jetzt übergangene Fragen behandelt werden, nach denen es, statt in Kapitel, eingetheilt ist. — Quaestio 1. Cur Aristoteles dicit virtutem esse habitum, quum potius videatur esse actio? 2. Warum sie sey ein habitus προαιρετικός, i. e. electivus. 3. Cur vulgari proverbio dicitur: in medio consistit virtus? Sie entfernt sich nach verschiedenen Seiten von entgegengesetzten Fehlern, nicht als wäre sie aus ihnen zusammengesetzt. Ita Medium in hac significatione sui cuiusdam generis est seu suae naturae, videlicet conveniens ad leges Dei vel secundum Philosophos ad rectam rationem (p. 675.). Die Tugend bestehe aber auch in einer gewissen Mediocritas theils im Verhältniß zu den Umständen, theils im Verhältniß zur eigenen Natur. 4. Cur dicatur virtutem propter se expetendam esse. 5. Cur dicit Cicero, quod virtus nihil aliud est, quam in se perfecta et ad summum perducta natura? Es wird bloß gelobt, daß er so geurtheilt, obgleich ihm die Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbilde unbekannt war. 6. Cur Poetae fingunt virtutes esse Deas? Antwort: ex sententia, quod nulla sit excellens virtus sine afflato divino. 7. Wie könne darnach disciplina et

assuefactio unter die causas virtutum gerechnet werden. Antwort: Aehnlich wie der Theolog, wenn er die Tugenden Früchte des heiligen Geistes nenne, die Mittelursachen nicht aufgehoben wissen wolle, durch welche der heilige Geist wirke. Es entstehe durch den afflatus divinus aus der gemeinen die heroische Tugend. 8. Quid interest inter virtutem et iustitiam universalem? Ersteres ist sie als Beschaffenheit in uns, letzteres mit Rücksicht auf Andere und die der Gemeinschaft gebührende Pflicht. Deßhalb begreift die Gerechtigkeit auch alle Tugenden in sich. 9. Unde Monachi acceperunt distinctionem inter vitam contemplativam et activam? Aus Aristoteles, aber ohne volle Berechtigung. 10. An bruta habeant virtutes. Nur Schattenbilder derselben, wodurch sie uns nach Gottes Willen als Spiegel dienen, — welches lebendig und ansprechend ausgeführt ist. — Zum Schluß ist Plutarch's ergötzlicher Dialog Gryllus, worin gezeigt wird, daß die Thiere der Vernunft angemessener leben als die meisten Menschen, natürlich in lateinischer Uebersetzung, ganz mitgetheilt (S. 681—691.).

Dem Ganzen ist in der ersten Ausgabe eine Umschreibung des Dekalogs, des apostolischen Symbolums und des Vaterunsers, wie eine Betrachtung des triplex usus legis, in Distichen beigefügt und mit folgendem geschlossen:

Iustitiam regnumque Dei vos quaerite primum,
Adiiciet vobis caetera cuncta Deus.

In der schleswiger Ausgabe ist eine benedictio mensae, eine pia meditatio de morte und oratio pro pace beigefügt (S. 730—733.). Hier geht aber diesen Stücken noch vorher ein Catechismi Examen (p. 692—732.) und folgt noch ein Index und ein sehr unvollständiges Druckfehlerverzeichniß, welche in der ersten Ausgabe fehlen.

Ob dieß Werk, wie es hier im Abriß vorgeführt worden, in seiner Art das einzige sey, wage ich nicht zu entscheiden, da mir manche andere Werke aus derselben Zeit

nicht zugänglich sind, welche leicht einen ähnlichen Charakter an sich tragen könnten. Namentlich scheint auf der greifswaldischen Universität die Ethik, freilich wohl zunächst die philosophische, aber gewiß nicht ohne viele theologische Bestandtheile, wenn gleich zunächst im juristischen Interesse, eifrig getrieben worden zu seyn. So finde ich von Johann Trygophorus drei moralische Werke: Concertationes ethicae (Gryphisw. 1606. 8.), Exercitationes ethicae (1616), Synopsis et Nucleus Ethices ex decimo libro Aristotelis (1620), ferner von Joh. Volkmarius Disputationes ethicae XX. (ibid. 1611. 4.), ähnliche Schriften von Laurentius u. A. Noch verdient aber hier des wittenbergischen Professors Jakob Martini Synopsis Ethicae ll. II. hervorgehoben zu werden (Witteb. 1626. 8.), worin mit Einsicht nach Aristoteles pura et methodica Ethica de summo bono und de virtute gehandelt wird. Sie beginnt mit einer Betrachtung der Definition und Eintheilung zuerst der Philosophie überhaupt, dann der praktischen insbesondere, darauf der Ethik, der Glückseligkeitslehre und des höchsten Gutes, welches dann vielseitig in analytischer Weise (S. 13 f.) abgehandelt wird, so wie im zweiten Buche ähnlich die Tugendlehre. Hier ist vom biblischen und kirchlichen Element so gut als nichts anzutreffen.

Vergleichen wir schließlich Eitzen's Buch mit Danäus sechs Jahre später erschienener Ethik, so ist freilich ein sehr großer Fortschritt nicht zu verkennen, die Weise der Auffassung und Behandlung hat aber doch viel Verwandtes. So ist hier nicht mit einer speciellen ethischen Frage der Anfang gemacht, wie bei Eitzen, vielmehr beginnt das erste Buch sogleich mit der Frage, was die Ethik und woher sie zu schöpfen sey. Dieß wird beantwortet durch Zurückgehen auf die antike Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, ohne daß jedoch näher auf deren Verhältniß eingegangen würde; es wird nur gesagt, obgleich auch die beiden andern dem Christen von Bedeutung seyen, ta-

men haec, quae sancte mores nostros informat, ars et cognitio magis est quodammodo propria peculiarisve hominum christianam veramque Dei religionem profitentium, quod hi suae vocationis voluntatisque Dei finem sciunt esse vitae sanctificationem atque puritatem. Die Hauptquelle sey aber die heilige Schrift, indem sich Gott, die übrigen Künste und Wissenschaften freigebig auch den Philosophen hingebend, diese gleichsam vorbehalten zu haben scheine, per quam bonorum et malorum fines, iusti et iniusti discrimen, honesti et inhonesti ratio, sanctitatis et turpitudinis vera definitio et via nobis praescriberetur a). Definirt wird die christliche Ethik, die hier gesucht werde, als tum internae, tum externae nostrae sanctitatis, i. e. totius vitae nostrae reformationis, qualis esse debet, plena perfectaque institutio et doctrina. Darauf wird (Kap. 2.) der Unterschied derselben von der philosophischen Ethik und von der bürgerlichen Gesetzgebung festgestellt und dann zur Methode und Eintheilung fortgeschritten (Kap. 3.); letztere wird zur weiteren Ableitung dahin bestimmt: 1) solle de humanarum actionum principiis et causis, 2) de humanarum actionum regendarum et recte instituendarum norma et praeceptis, 3) de variis virtutum, quae sunt actionum nostrarum recte instituendarum norma, nominibus, itemque varia vitiorum appellatione et natura gehandelt werden. Darin liegt ein schöner Anlauf zu einer wissenschaftlichen Behandlung, welche zum Theil auch in der Durchführung sichtbar wird, die freilich aber oft etwas Abgerissenes hat, wie Danäus in der Vorrede auch selbst sagt, daß er nur Fragmente einer größeren, ins Kurze zusammengezogenen Arbeit gegeben habe. Das erste Buch behandelt die allgemeinen ethischen Fragen so ziemlich in der Weise der alten Moralisten, indem die Betrachtung bis zur Aufstellung eines Tugendsystems fort-

a) Eth. Christ. Genev. 1614. 8. I, 1.

geht (vergl. bes. f. 105., wo eine Tugendtabelle). — Im zweiten Buche handelt Danäus von der göttlichen Norm der menschlichen Handlungen, welche unbedingt seyn solle, geht aber dann bald zum Dekalogus und dessen Summe (am Ende II, 18—20.) über, worauf dann in dasselbe Fahrwasser eingelenkt wird, das wir in Paul von Eitzen's Darstellung kennen gelernt haben. Nachdem nämlich auf einige allgemeine Gebote hingewiesen worden, werden die zehn Gebote einzeln durchgegangen, allerdings in mehr wissenschaftlicher, aber im Ganzen doch in ähnlicher Weise, wobei ungefähr dieselben Fragen, doch meist umsichtiger als von Eitzen, und noch manche andere beantwortet werden. — Die Darlegung der Namen und Begriffe der einzelnen Tugenden im dritten Buche steht gleichfalls in Beziehung zu dem Dekalog, indem sie nach den Geboten der zweiten Tafel geordnet ist. Den Schluß bildet das Gebet an den dreieinigen Gott, ut in his non tanquam in contemplativa et theorica quadam Philosophia sola virtutum cognitione contenti versemur, sed, quum huius scientiae finem esse actionem antea demonstravimus, ea, quae hae virtutes omnes praescribunt, toto animi conatu efficere et toto vitae curriculo praestare obnixe conemur ac studeamus.

Im Ganzen wird man also über diese mit Recht vielgerühmte Bearbeitung der christlichen Ethik urtheilen müssen, daß sie als eine durchgeführte wissenschaftliche Bearbeitung derselben nicht anzusehen sey; sie ist aber auch nicht der Anfang einer eigenthümlich protestantischen Gestaltung dieser Disciplin, sondern beharrt, obgleich dem Inhalte nach protestantisch, doch in der Form bei der bisherigen Behandlungsart, so daß, wer die eigenthümliche Weise der protestantischen Ethik in dieser Zeit kennen lernen will, sich doch noch immer mehr an die Abschnitte darüber in den locis theologicis und Institutionibus theologiae christianae wird halten müssen, als an die von uns betrachteten eignen Werke.

Damit sind wir

II.

auf dem Punct angelangt, wo sich über das Verdienst Georg Calixt's, welches er sich durch Gestaltung der protestantischen Moral zu einer eigenen Wissenschaft erworben hat, ein sicheres Urtheil wird gewinnen lassen. In demselben Jahre, 1634, in welchem Conrad Horneius, Calixt's College in Helmstädt, eine Philosophia moralis herausgab (ed. 2. Franc. 1653. 8.), erschien zuerst des letzteren Epitomes theologiae moralis P. I. — mit der bekannten digressio de arte nova gegen Barthold Nihuus als Anhang — ein Werk, das unvollendet blieb, obgleich Calixt noch bis 1656 lebte; sein Sohn Ulrich gab nach des Vaters Tode dasselbe etwas verbessert, aber noch in seiner unvollendeten Gestalt heraus. Dennoch hat dieß Buch eine große Wirkung gehabt, theils durch die Art der Bearbeitung, theils dadurch, daß eine abgesonderte Behandlung dieser Wissenschaft in der lutherischen Kirche seitdem begann. Durch Betrachtung beider Puncte wird am besten klar gemacht werden können, was er für die Ausbildung der Sittenlehre gethan hat.

1. Beim Hinblick auf diese Behandlung der Moral springt es gleich in die Augen, daß sie ganz anders beginnt, wie die früheren Werke derselben Art: Sitzen und Danäus machen den Anfang mit philosophisch-ethischen Betrachtungen, denen dann später Erörterungen des Unterschieds der philosophischen und theologischen Ethik folgen. Dagegen führt Calixt in medias res ein, wenn er den ersten Abschnitt de fine theol. mor. mit der Hinweisung eröffnet hominis conversi, fidelis et Christiani proprium esse, ut sancte pieque vivat et actiones suas omnes ad legem et voluntatem divinam conformet (p. 1.); bei wem das nicht der Fall sey, der höre auf, ein gläubiger Christ zu seyn, falle aus der Gnade und verliere den heiligen Geist und dessen übernatürliche Gaben. Dieß und wie der Christ nach

der Erhaltung dieser Gnade durch ein christliches Leben zu streben habe, wird mit vielen biblischen Stellen belegt und dann gesagt: Finis igitur partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus et moralem vocamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere et contra conscientiam perpetrata excidat. Indem darauf das Subject der Moraltheologie betrachtet wird, ist nicht der ungläubige oder der erst zu bekehrende, sondern der gläubige und bekehrte Mensch dafür erklärt, quatenus is praeeunte Dei gratia et luce verbi ita regi potest ac debet, ut totus novitati vitae deditus nullo interveniente peccato adversus legem et voluntatem Dei libere commisso retineat fidem et bonam conscientiam, suamque vocationem et electionem firmam reddat (p. 4.); in ihm aber sind zwei entgegengesetzte Factoren wirksam: der Geist und das Fleisch, welche zunächst in Betracht gezogen werden. Die Regierung des letzteren durch den ersteren ist ein Hauptinhalt der Moral (S. 7.). Daran reiht sich die Unterscheidung des peccatum veniale vom peccatum mortale. Hierher gehört auch die Betrachtung der verschiedenen Stände der Christen sowohl in Hinsicht auf den geistlichen, als den irdischen Zweck (S. 11.). Dann werden die Principien der Handlungen des Wiedergebornen als des Mittels zur Erreichung jenes Zwecks betrachtet (S. 4. 13 ff.). Proficiscuntur hi actus secundum speciem suam supernaturales a Dei gratia et Sp. s. in fidelibus habitante tanquam principio, et quidem primario (p. 14.). Nur durch seine eigne Gabe wohne der heilige Geist in uns und zwar dauernd, daher er bewirke habitus supernaturales non modo fidei, sed etiam spei et caritatis, aliarumque forte plurium virtutum proprie theologicarum (ibid.). Actuum itaque supernaturalium in homine renato, tum etiam naturalium, quatenus ad finem supernaturalem referuntur, principium est habitans in

Renato spiritus sanctus et quae ab eo proficiscitur gratia sive habitualis sive actualis (p. 17.). Dann wird das Innere des Menschen näher in Betracht gezogen, nach seinen drei Vermögen, intellectus, voluntas et appetitus, letzterer aber nicht, wie er in den Thieren ist, sed quatenus superiorum facultatum nutu flecti et ratione gubernari potest. Diese werden nun näher durchgegangen. Intellectus proprium est iudicium sive dictamen practicum actiones humanas respiciens — besonders als Gewissen. Etsi enim lex naturae et divina actionum nostrarum omnium norma est, non potest tamen officio suo fungi, nisi cognoscatur et operi faciundo applicetur (p. 18.). Die Lehre vom Gewissen wird ausführlicher auch mit Beziehung auf die Entscheidung in zweifelhaften Fällen entwickelt (bis S. 36.); darauf wird die Willensentscheidung selbst betrachtet, welche aus dem Zusammenwirken der Erkenntniß und des Gewissens mit den verschiedenen inneren Antrieben vermittelst eines Acts der Willkür zu Stande kömmt. Wie eine Erkenntniß wahr ist, wenn sie den Gegenstand erkennt, wie er in sich ist, so actio bona est, si circa obiectum versetur, quemadmodum versari oportet (p. 40.); auch die circumstantiae actionum werden kurz betrachtet.

Der übrige Theil des Werkes handelt de legibus (p. 45—120.) und geht davon aus, daß die Handlungen von den Objecten Güte oder Schlechtigkeit dadurch erhielten, daß die einen der menschlichen, d. i. denkenden und freien, Natur gemäß, die anderen derselben entgegen seyen. Daraus gehe das ewige Gesetz hervor, et gubernandarum rerum omnium ratio sive norma, quae non minus quam creandarum ratio sive idea ab aeterno in mente divina fuit. Die Vorsehung regiere nämlich Alles seinem eigenen Wesen gemäß, ut cuique necessitatem sive obligationem quamdam cuiusque naturae congruam imponat, den vernünftigen Wesen aber ein Gesetz im eigentlichen Sinne,

so daß, wenn sie nicht gehorchen, sie sich in Sünde verwickeln. Damit es aber so Norm seyn könne, bedarf es einer Promulgation des Gesetzes, die jedoch für den Menschen schon dadurch erfolgt ist, daß er eine vernünftige Natur von Gott empfangen hat; nempe Deus ex praescripto aeternae suae legis congenitum aliquod lumen et naturae rationis dictamen nobis indidit et insevit — naturalis lex, radius videlicet et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis. Doch nur potentia, nicht actu, sey es uns eingeboren, wie überhaupt keine Erkenntniß anders, aber doch so, daß es sich leicht entwickle, sobald der Gebrauch der Vernunft beginnt.

Dieß wird nebst seinen Gegensätzen mit Ausführung vieler Beispiele im Einzelnen dargelegt, damit man die Blindheit und Verschlechterung erkenne, die Folge der ersten Sünde sey, und wie die Schlauheit des Satans die sich selbst überlassenen Völker seiner Herrschaft unterworfen (S. 59.). Daher habe Gott, non contentus legem naturae cordi hominum inscripsisse, denuo peculiari promulgatione das Gesetz feierlich hingestellt, das Moralgesetz, im Dekalog bekannt gemacht, von welchem selbst Gott nicht dispensiren könne, da es (nur mit Ausnahme des dritten Gebotes) nur das von Gott selbst promulgirte Naturgesetz sey, welches die Wiedergebornen auf Antrieb des heiligen Geistes von selbst beobachten, nicht als ein gebietendes Gesetz (S. 63.). Das gesammte übernatürliche Gesetz kömmt zu dem natürlichen hinzu und ist daher positiv; lex enim, quae naturali additur, est positiva (p. 66.). Exigit autem modum observandi non vulgarem aut viribus naturae sibimet ipsi cum solo communi Dei concursu relictae respondentem, sed supernaturalem sive spiritualem. Da nämlich die Kräfte des Menschen vor dem Fall gerade zur Beobachtung des Gesetzes hinreichten, so sey klar, daß sie nach demselben, geschwächt wie sie sind, dazu nicht mehr ausreichen konnten (S. 67.); daher confertur renatis donum et auxi-

lium sancti spiritus, cuius virtute et ope lex moralis eatenus possit servari, ne violatio eius reconciliationem et amicitiam divinam, cuius per fidem compotes facti sunt, dirimat et abrumpat (p. 68.). Die nähere Entwickelung davon gehöre aber nicht sowohl in die Moral, als in die Dogmatik. — Die göttlichen Gesetze betreffen entweder den Glauben oder die Sacramente oder die Sitten (S. 74.), welche drei Stücke das ganze Christenthum begreifen. Das Gesetz des Glaubens ist, so zu sagen, die Seele des Vertrags zwischen Gott und den Menschen zur Begnadigung und Beseligung der letzteren. Die beiden ersten gehören dem positiven, die letzteren dem Naturgesetz an. Doch gibt es auch menschliche positive Gesetze, worüber nicht ganz kurz gehandelt wird (S. 74 ff.), nicht ohne eingeflochtene juristische Bestimmungen, wie auch kirchliche positive Gesetze. Zuletzt werden die politischen Gesetze ziemlich ausführlich betrachtet (S. 98 ff.).

Diese kurze Uebersicht des Inhaltes von Calixt's Moral wird selbst in ihrer Skizzenhaftigkeit deutlich hervortreten lassen, daß sie dem Princip wie der Ausführung nach sich von den früheren Werken derselben Art sehr bestimmt unterscheidet. Als die Norm tritt hier nicht diejenige hervor, die in der Natur des Menschen überhaupt gegeben ist, welche nur als ein untergeordnetes Moment mit in Betracht kömmt, sondern das Gesetz Gottes als Richtschnur der Gesinnungen und Handlungen des wiedergeborenen Christen, welcher letztere, nicht der Mensch an sich, das Subject der christlichen Moral ist. Diese ist daher in entschiedener Abhängigkeit von der christlichen Dogmatik, die Denk- und Handlungsweise des Wiedergeborenen. Die bisherigen Abhandlungen der Ethik gaben eigentlich die allgemeine philosophische Sittenlehre mit christlichen Anwendungen, diese gibt umgekehrt die christlich-ethische Gesinnung und Handlungsweise mit Rückweisungen auf die philosophische Ethik. Bisher

2.

# Die alttestamentliche und die griechische Vorstellung vom Sündenfalle,

## mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Leugnung einer specifischen Verwandtschaft zwischen Judenthum und Christenthum.

Von

D. G. Baur

in Gießen.

---

„Das Christenthum ist ohnerachtet seines geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Judenthum doch nicht als eine Fortsetzung oder Erneuerung desselben anzusehen, vielmehr steht es, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß, als mit dem Heidenthum." Zu dieser negativen Behauptung Schleiermacher's [a]) hat Hegel gleichsam die positive Ergänzung geliefert, wenn er in der Religionsphilosophie die jüdische, griechische und römische Religion als „die Religionen der geistigen Individualität" auf eine Stufe nebeneinander stellt, ja sich sehr geneigt zeigt, den beiden letzteren eine höhere Stufe innerhalb der religiösen Entwickelung, als dem Israelitismus, anzuweisen. Bei Schleiermacher erklärt sich jene Behauptung einmal daraus, daß das geschichtliche Werden des Christenthums in der Vergangenheit seinem Standpuncte überhaupt ferne lag, welchen er innerhalb der inneren Erfahrungen des erlösten Subjectes von der gegenwärtigen Bethätigung des

---

a) Sie findet sich §. 22. der 1. Auflage der Glaubenslehre, minder klar und bestimmt ausgesprochen im 12. §. der 2. Auflage.

christlichen Princips genommen hatte, dann aus seiner bei anderer Gelegenheit eingestandenen Neigung, beim Lautwerden von extremen Behauptungen lieber auf das entgegengesetzte Ende zu treten, damit das Bret nur nicht ganz umschlage, eine Neigung, wonach er denn auch im vorliegenden Falle gegenüber den landläufigen Ansichten von dem in den Schulen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer, Alexandriner u. a. gebildeten Rabbi Jesus, um nur die absolute Eigenthümlichkeit des Christenthums zu behaupten, lieber das Band, wodurch dieß an das Judenthum geknüpft war, völlig zerriß, als daß er es für eine bloße verbesserte Auflage des Mosaismus hätte gelten lassen; gleichwohl hat Schleiermacher nicht unterlassen, auf die bedeutsame Thatsache aufmerksam zu machen, daß nicht bloß Jesus unter dem jüdischen Volke geboren ist, sondern auch ein aus einem heidnischen Volke hervorgegangener allgemeiner Erlöser eine reine Undenkbarkeit wäre. Wenn nun aber Hegel eben so wenig gesonnen ist, diese Thatsache zu leugnen, so muß es bei ihm, dem das Factum nur die Hülle der Idee ist, auffallen, daß er von dem äußeren Zusammenhange zwischen Judenthum und Christenthum nicht auf eine innere Verwandtschaft zwischen beiden geschlossen und weiter, da ihm die christliche Religion die absolute ist, dem mit ihr am nächsten verwandten Judenthum nicht die höchste Stufe in der vorchristlichen religiösen Entwickelung mit Bestimmtheit angewiesen hat. Indem wir den bedeutsamen Wink, welchen die Thatsache des innigen geschichtlichen Zusammenhanges zwischen Judenthum und Christenthum gibt, nicht außer Acht lassen, machen wir es uns zur Aufgabe, die Lösung der Frage nach dem Bestehen einer specifischen Verwandtschaft zwischen beiden von einer Vergleichung der griechischen mit der jüdischen Lehre vom Sündenfalle aus zu versuchen.

Die wesentliche Eigenthümlichkeit des Christenthums liegt nun, wie Schleiermacher es ausdrückt, in dem Umstande, „daß Alles in demselben bezogen wird auf die durch

Jesum von Nazareth vollbrachte **Erlösung**." Es stimmt diese Auffassung mit der neutestamentlichen Darstellung vollkommen überein, nach welcher die Apostel von den in das Christenthum Aufzunehmenden nichts forderten, als das einfache Bekenntniß, daß Jesus sey der Christus, der Sohn Gottes, und als solcher der Erlöser der Welt (Apostelg. 8, 37., vergl. Joh. 4, 42.). Jede Erlösung aber kann sich nur auf Solche beziehen, die von der drückenden Herrschaft einer feindlichen Macht leiden, die christliche Erlösung, als eine geistige, mithin nicht bloß äußerlich mitzutheilende, sondern innerlich anzueignende, nur auf Solche, welche den Druck jener Macht auch innerlich schmerzlich empfinden. Diese feindliche Macht ist aber hier die Macht der Sünde: nur wer den schweren Druck ihrer unzerreißbaren Fessel und den Schmerz der Trennung von Gott tief fühlt, kann das Bedürfniß haben nach der in Christo dargebotenen Erlösung und Versöhnung, und damit die Fähigkeit, an ihr Theil zu erhalten, und so wird mit dem innersten Wesen des Christenthums diejenige Glaubensweise am nächsten verwandt seyn, in welcher der Begriff und das Bewußtseyn der Sünde am gründlichsten ausgebildet ist. Wenn wir nun zur Beantwortung der Frage nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem Israelitismus und das Griechenthum zum Christenthum stehen, gerade die in beiden Glaubensweisen vorliegenden Vorstellungen vom Sündenfalle benutzen, so dürfen wir erwarten, nicht bloß einzelne, mehr zufällige Aeußerlichkeiten berührende Notizen zur Lösung jener Frage zu geben, sondern diese recht in ihrem eigentlichen Kerne zu fassen.

Sehr willkommen für unsere Untersuchung bieten sich die fraglichen Vorstellungen in einigen wenigen Stellen des alten Testamentes und griechischer Dichtwerke in übersichtlichem Zusammenhange vollständig dar: im 2. **und** 3. **Kapitel der Genesis**, bei **Hesiod** in den „**Werken und**

Tagen" V. 40—105., in der „Theogonie" V. 506—616., und in des Aeschylos „gefesseltem Prometheus."

In Bezug auf die vielbesprochene alttestamentliche Erzählung (Gen. 2, 4 — 3, 24.) darf ich kurz seyn, mich jedoch wohl nicht von der Angabe des Standpunctes dispensiren, von welchem aus ich sie auffassen zu müssen glaube. In ihr den buchstäblich treuen Bericht wirklicher geschichtlicher Thatsachen zu finden, wird Niemand sich entschließen können, der eine wissenschaftliche Auffassung jener Darstellung versucht, d. h. sie nicht durch einen die Ansprüche des Denkens ignorirenden Willensact als ein todtes Pfund in den Kreis seiner Vorstellungen aufnehmen, sondern sie mit seinem ganzen Denken in Zusammenhang bringen und dadurch zu einem wahren geistigen Eigenthum machen will. Der eigentlich geschichtliche Charakter der Erzählung ist auch dann schon aufgegeben, wenn mit Julius Müller zwar „ein historischer Grundstock" in ihr anerkannt und „in unserer Erzählung die reinste Ueberlieferung jener ursprünglichen Thatsache, der treueste Ausdruck ihrer wahren Bedeutung" erkannt, daneben aber der geschichtliche Charakter aller einzelnen Züge keineswegs vertreten und überhaupt für unmöglich gehalten wird, die später hinzugekommenen sinnlich bildlichen Elemente von der ursprünglichen geschichtlichen Substanz rein und klar auszuscheiden. Denn wo ein Factum so von der Idee überwoben ist, da haben wir eben keinen historischen Bericht mehr, sondern schon einen Mythus (vergl. Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie, z. B. S. 68 ff.), und die weitere Frage wäre also nur noch die, ob dieser Mythus auf dem Grunde einer geschichtlichen Thatsache, oder rein aus der Idee erwachsen ist. Für jene den Kern der alttestamentlichen Erzählung bildende Grundthatsache würde man nun doch wohl keine andere halten können, als die, daß die Menschen von Gott ohne Sünde geschaffen sind, und durch sie selbst erst im Laufe der Zeit die Sünde und mit ihr die Uebel hervor-

traten, daß aber über eine solche Thatsache, die zunächst das innere Leben berührt, eine so bestimmte, zuverlässige Ueberlieferung sich erhalten haben sollte seit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes, während über die äußeren Ereignisse viel späterer Zeit selbst unbestimmte Nachrichten fehlen, das wäre ein Ereigniß ohne alle Analogie, dessen Annahme somit, sobald man einmal über die Unmittelbarkeit des unbefangenen Volksglaubens hinausgegangen ist, wieder nur durch einen von äußerer Autorität veranlaßten Willensact dem Geiste aufgedrungen werden könnte. Dagegen wissen wir, daß in der Kindheit und Jugend der Völker dem unbefangen und unbewußt schaffenden Volksgeiste nationale Vorstellungen zu geschichtlichen Thatsachen sich gestalten und als solche dargestellt werden. Die Annahme, daß dieß auch in Beziehung auf die Vorstellung von der Entstehung der Sünde und des Uebels geschehen sey, liegt nahe, und „die in gewissen Grundzügen sich darlegende Uebereinstimmung anderer orientalischer Sagen vom Ursprunge des Uebels" erklärt sich aus der Grundverwandtschaft menschlicher Individuen und Völker, zumal der orientalischen, eben so vollständig, als aus der Reinheit des israelitischen Gottesbegriffes der Umstand, daß in der alttestamentlichen Erzählung jene Vorstellung am tiefsten aufgefaßt und am reinsten dargestellt ist. Noch viel weniger, als einen eigentlich geschichtlichen Bericht, kann man aber in unserer Erzählung eine von einem Einzelnen erfundene und frei gedichtete, oder vielmehr absichtlich gemachte Allegorie erkennen; dazu geht sie eben viel zu wenig mit bestimmter Absicht und festem Schritte einem vorgesteckten Ziele zu, und in der That hat der neueste Vertheidiger der eben verworfenen Ansicht (Redslob, der Schöpfungsapolog, Hamburg 1846) die alttestamentliche Darstellung von zahlreichen störenden Elementen erst ziemlich gewaltsam säubern müssen, um sie in der gesetzten Form eines nüchternen Apologs ein Paar zahme Wahrheiten an den Mann bringen zu lassen. Die kindliche

Einfalt und Ausführlichkeit, in welcher ſich die Erzählung ergeht, die Unbefangenheit, womit ſie Elemente, welche in der inneren Erfahrung als unumſtößliche Thatſachen feſtſtehen, auch wenn es dem Denken noch nicht gelungen iſt, ihren ſcheinbaren Widerſpruch zur Einheit zu verſöhnen, getroſt neben einander ſtehen läßt, iſt vielmehr ganz in der Weiſe des Mythus, in welchem dem Geiſte jugendlicher Völker Idee und Factum zu innigſter unzertrennlicher Einheit abſichtslos und unbewußt zuſammenwächſt. Und nur einen ſolchen Mythus vermag ich in der altteſtamentlichen Darſtellung vom Sündenfall zu finden, einen Mythus aber im höchſten eigentlichen Sinne des Wortes, wonach er keine wirkliche, wohl aber eine wahre Geſchichte enthält. Seine Hauptpuncte ſind folgende:

Gott weiſt dem erſten Menſchen als Aufenthalt einen Garten an, der ſchon durch den Namen der Gegend, in welche er verlegt wird, als ein Sitz höchſter Luſt ſich darſtellt und beſonders durch die beiden Bäume der Erkenntniß des Guten und Böſen und des Lebens ausgezeichnet erſcheint, und unter deſſen Früchten nur die vom Baume der Erkenntniß, unter Androhung der Strafe ſichern Todes, dem Menſchen verſagt werden. Damit der Menſch nicht allein ſey, bildet ihm aus ſeiner Rippe Gott das Weib zur unzertrennlichen Lebensgefährtin, deren wankelmüthigem Sinne die liſtige Schlange einredet, Gott habe jenes Gebot nur gegeben, damit die Menſchen ihm nicht gleich werden. Zugleich von dem Reiz der Früchte der Erkenntniß verlockt, ißt das Weib von der verbotenen Frucht und theilt auch ihrem Manne davon mit. Jetzt werden ihre Augen aufgethan, beſchämt ſehen ſie ihre Nacktheit, aber auch die göttliche Strafe zaudert nicht: die Schlange ſoll fortan auf dem Bauche kriechen, Staub freſſen und mit dem Menſchengeſchlechte in ſtetem Kampfe leben, das Weib ſoll mit Schmerzen Kinder gebären und dem Manne unterthan ſeyn, und dieſer ſoll künftig ſein Leben lang mit harter Arbeit der Erde ſeine

Nahrung abgewinnen und, damit er nicht durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes auch an ewiger Lebensdauer Gott gleich werde, wie er ihm jetzt an Erkenntniß des Guten und Bösen gleich geworden, von dem Garten in Eden ausgeschlossen seyn.

Dieß sind die Grundzüge der einfachen Erzählung, deren Begründung im israelitischen Volksbewußtseyn wir mit Folgendem zu geben versuchen: Wo immer ein einzelner Mensch oder ein ganzes Volk zum Selbstbewußtseyn erwacht, da finden sie sich nicht nur von mancherlei äußeren Uebeln umgeben, sondern auch in einem sündlichen Gegensatze des eigenen egoistischen Willens gegen das allgemeine göttliche Gesetz, und getrieben, jene Uebel als Strafe für diese Sünde und Schuld zu betrachten. Liegt nun bereits ein so reiner Gottesbegriff wie unter den Israeliten vor, so kann weder das Uebel, noch der sündige Gegensatz gegen die Gottheit als etwas von dieser selbst Gesetztes, mithin Nothwendiges und demnach eigentlich auch Berechtigtes und Unsündiges erscheinen; vielmehr erscheint die Welt als ursprünglich gut, und der Mensch als anfänglich in kindlicher Unbefangenheit und unbewußter Einheit mit Gott dahin lebend, in welcher auch der Unterschied zwischen gut und böse für ihn noch nicht existirt, und so stellt auch der Mythus, dem alle diese Vorstellungen unmittelbar zur Geschichte sich gestalten, den Urzustand dar. Dieser Zustand unbewußter, bloß natürlicher Einheit mit Gott und kindischer Indifferenz ist nun kein dem Menschen angemessener, er soll aus ihm zum Bewußtseyn und zu geistiger Selbständigkeit und damit über das Thier zur Gottähnlichkeit sich erheben. Der ihm dann aufgehende Unterschied seines individuellen Seyns von dem göttlichen, des Bösen und des Guten soll aber nicht in einen praktischen Gegensatz umschlagen, sondern, wie Paulus (1 Kor. 14, 20.) fordert: „Lieben Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verständniß, sondern an der Bosheit seyd Kinder, an dem Verständniß aber seyd vollkommen,"

wie Christus, das Urbild der Menschheit, sein individuelles Seyn von dem des Vaters unterschieden hat, nie aber sein menschlicher Wille gegen den göttlichen in sündigen Gegensatz getreten ist, er vielmehr wiederum allezeit mit dem Vater Eins war: so sollte jeder Mensch sich zwar von der Gottheit unterscheiden, nie aber ihr widersetzen, und den Gegensatz zwischen gut und böse zwar erkennen, nie aber verwirklichen. Thatsächlich nun erfüllt kein Mensch diese Aufgabe, vielmehr mit der theoretischen Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, gut und böse, verbindet sich überall der praktische Gegensatz, und was bei allen Menschen sich findet, das läßt der Mythus auch im Leben des ersten, gleichsam des Repräsentanten aller übrigen, hervortreten: der ihn Gott gleich machende Genuß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen ist unmittelbar verbunden mit Ungehorsam gegen das göttliche Gebot, der Sünde, dem Schuldbewußtseyn und dem strafenden Uebel. Abgesehen also von einzelnen, im Wesen des Mythus, welcher den unendlichen Reichthum der Idee als beschränktes sinnliches Factum darstellt, begründeten Incongruenzen, wonach z. B. der Genuß vom Baume der Erkenntniß, weil er factisch stets mit Sünde verbunden ist, verboten werden muß, obgleich er nachher als Grund eines wahren Fortschrittes der Menschheit erscheint, oder die Mühen des menschlichen Lebens, welche erst durch die Sünde zu Uebeln werden, durch Glauben und Liebe aber überwunden werden können, an sich als Uebel und äußere Sündenstrafe erscheinen u. dergl. — abgesehen hiervon spricht der israelitische Mythus in der tiefsten und sinnigsten Weise den großen und wahren Gedanken aus, daß nicht nothwendig, aber thatsächlich, nicht in Folge ursprünglicher göttlicher Anordnung, aber in Folge mißbrauchter menschlicher Freiheit, das menschliche Selbstbewußtseyn überall mit Schuldbewußtseyn verbunden ist, und die Freude an der Bestimmung zur Gottähnlichkeit jederzeit getrübt wird durch das Bewußtseyn eines selbstver-

schuldeten strafbaren Gegensatzes gegen die Gottheit. Weil erfahrungsmäßig alle Menschen in diesem sündigen Gegensatze gegen Gott sich befinden, hat der Mythus schon den ersten Menschen in diesen Gegensatz gestellt. Nimmt man den Mythus für wirkliche Geschichte, so dreht man die Sache herum: Weil der erste Mensch gesündigt hat, sind die andern Menschen auch in Sünde und Uebel gerathen; im ängstlichen Bestreben, den Buchstaben der alttestamentlichen Erzählung festzuhalten, verschüttet man so ihren Geist, und wird in der Exegese aus unlösbaren Schwierigkeiten, in der Dogmatik aus verwirrenden Consequenzen und schiefen Begriffen, in welchen Idee und Factum, Inneres und Aeußeres, Uebergeschichtliches und Geschichtliches störend durcheinander läuft, nie herauskommen.

Die hierher gehörigen griechischen Vorstellungen[a]) finden sich in den „Werken und Tagen," V. 40—105., am klarsten und übersichtlichsten nebeneinander:

Anfangs lebten die Menschen glücklich, frei von Arbeit und Krankheit und Uebeln jeder Art:

Siehe, zuvor ja lebten die Stämm' erdbauender Menschen
Fern den Leiden entrückt und fern mühseliger Arbeit,
Auch Krankheiten des Wehs, die Tod herbringen den Männern;
Denn in dem Unglück pflegen die Sterblichen frühe zu altern (V. 90—93.).

Genügsamkeit und volle Zufriedenheit beseelte sie bei leicht erworbener, wenn auch ärmlicher Nahrung:

Leicht ja schafftest du sonst mit einem Tage die Arbeit,
Daß auf ein völliges Jahr du versorgt wärst, selber geschäftlos,
Bald dann ruhte das Steuer des Meerschiffs über dem Rauche,
Und hinschwänden die Werke der Stier' und lastbaren Mäuler (V. 43—46.).

Aber nicht immer sollte dieser Zustand dauern; denn

a) Die Stellen aus Hesiod führe ich nach der voß'schen, die aus Aeschylos nach der schömann'schen Uebersetzung an.

— es barg Zeus selber mit zürnendem Geiste die Nahrung,
Weil ihn getäuscht der Betrug des schlaugewandten Prometheus (V. 47 f.).

Prometheus, „des Japetos herrlicher Sprößling" (ἐὺς παῖς Ἰαπετοῖο), der „Schlaugewandte" (ἀγκυλομήτης), der „vortrefflichste Kenner des Rathes" (πάντων περὶ μήδεα εἰδώς), betrügt „der Götter und Sterblichen Vater." Dafür birgt Zeus, zur Strafe für das Menschengeschlecht, das Feuer (V. 49 f.). Aber auch dieß entwendet Prometheus, unentdeckt vom Donnerer, wiederum (αὖθις, V. 50.) im Ferulstabe zum Besten der Menschen. Da droht denn Zeus:

Du frohlockst, daß du Feuer entwandt und den Sinn mir getäuschet,
Traun dir selber zum Weh' und den kommenden Menschengeschlechtern!
Jenen geb' ich für Feuer ein Unheil, dessen sich Alle
Sollen erfreun, herzinnig, ihr eigenes Uebel umfangend (V. 55—58.).

Und nun sendet er die von Hephästos gebildete und von jeglicher Gottheit mit einem Vorzug ausgerüstete Pandora. Epimetheus, uneingedenk der Warnung des Bruders, nie von Zeus ein Geschenk zu nehmen, nimmt sie auf, sie öffnet den Deckel des Gefäßes, und jetzt fährt zahllos zu den Menschen der Leiden Gewimmel, von nun an

Voll ist rings vom Bösen die Erd' und voll auch die Meerflut;
Auch Krankheiten genug, bei Tage sowohl, wie bei Nachtzeit,
Nahen ungerufen von selbst und bringen den Sterblichen Böses,
Still und sacht, denn der Stimme beraubte sie Zeus Kronion (V. 101—104.).

Nur die Hoffnung bleibt im Gefäße zurück, weil, bevor auch diese entflieht, Pandora nach Zeus heiligem Rath den Deckel schließt.

„So ist Keinem vergönnt, zu entfliehen Zeus waltender Vorsicht," das ist die Wahrheit, in welcher schließlich (V. 105.) der Gehalt der Erzählung zusammengefaßt wird.

Die Darstellung der Theogonie (V. 506—616.) erweitert, ergänzt, modificirt auch theilweise diese Erzählung, geht übrigens in der Anordnung nicht mit der natürlichen Folge der Begebenheiten parallel, sondern der Verfasser, dem Thaten und Schicksale des iapetischen Geschlechtes am wichtigsten und die eigentliche Veranlassung der ganzen Erzählung sind, hebt zuerst hervor, welche Strafe über Prometheus und die übrigen Söhne des Iapetos verhängt worden sey (V. 506—525.), geht hierauf zu des Prometheus Befreiung (526—534.), dann erst zur doppelten Ursache des göttlichen Zornes über (V. 535—561.; V. 562—612.), woran sich endlich, V. 613—616., die Moral schließt. Halten wir uns bei Bezeichnung der eigenthümlichen Vorstellungen der Theogonie an die natürliche Folge der Begebenheiten, so ist zunächst bemerkenswerth, daß über den Urzustand nichts direct bemerkt wird und nur indirect aus V. 590 ff. hervorgeht, wie er als ein glücklicherer, und namentlich durch Nichtvorhandenseyn der Weiber glücklicherer erscheint. Ueber das Vergehen des Prometheus dagegen erhalten wir näheren Aufschluß, und wenn schon die Angabe der „Werke und Tage," daß Zeus das Feuer den Menschen verborgen, und daß es Prometheus diesen wiederum gebracht habe, bestimmt genug andeutete, daß die Entziehung des Feuers Strafe war für ein erstes Vergehen, und der Feuerdiebstahl erst ein zweites Vergehen des Prometheus, so gewinnt jene Bedeutung hier ihre klare Ausführung. Bei Metone im Peloponnes nämlich haben sich Götter und Menschen, welche letztere nicht von jenen geschaffen, sondern, wie die Götter selbst, von der Erde erzeugt und nur geringer sind an Weisheit und Macht, versammelt, um sich auseinander zu setzen (κρίνεσθαι), ihre Rechte zu ordnen. Prometheus, „der Unschädliche" (ἀκάκητα, V. 614.) oder positiv ausgedrückt, der „Nothaushelfer," Beschützer, der „Erfindungsreiche" (ποικίλος, V. 511.; ποικιλόβουλος, V. 521.), „im Rathe Gewandte" (αἰολόμητις, V. 511.), und als solcher dem das Menschengeschlecht verder-

benden, „irrköpfigen" (ἁμαρτίνοος, V. 511.) Epimetheus entgegengesetzt, tritt als Vertreter der Menschen auf. Um Zeus zu täuschen und den Menschen das Beste zuzuwenden, legt er unter das lockend schimmernde Fett die Knochen des Opferstiers, die Fleischstücke aber und die edeln Theile des Eingeweides umwickelt er mit der unscheinbaren Haut, und, „der betrüglichen Kunst nicht vergessend" (δολίης δ᾽ οὐ λήθετο τέχνης, V. 547.), fordert er, heimlich lachend, den größten der ewigen Götter zur Wahl auf. Zeus durchschaut den Betrug (V. 555—562.), doch, damit das Verbrechen und dann die Strafe sich vollende, hebt er wirklich das täuschende Fett empor und schaut zürnend die arglistig verhüllten Knochen;

Seit dem Tage darauf rastlos des Betruges gedenkend,
Gab er den Elenden nicht die Gewalt unermüdeten Feuers,
Jenen sterblichen Menschen, die weit umwohnen das Erdreich
(V. 562—564.).

Dieß war die erste Strafe für des Prometheus ersten Betrug. Offenbar also hatten die Menschen vorher im Besitze des Feuers sich befunden und es zur Vollbringung der Opfer benutzt, wenn auch seine sonstigen mannichfaltigen, wunderbaren Kräfte nicht gekannt; zur Strafe erst wurde es ihnen entzogen. Um sie wieder in den Besitz und, wie dieß Aeschylos ausführt, um auch in den Gebrauch des Verlorenen zu setzen, unternahm Prometheus seinen zweiten Betrug, welchen der Dichter schildert, indem er, unmittelbar nach obiger Stelle, fortfährt:

Aber ihn täuschte mit List des Japetos herrlicher Sprößling,
Welcher geheim entwandte die Glut fernstrahlenden Feuers
Drinnen im markigen Rohr; das nagete tief in der Seele
Den hochdonnernden Zeus und Zorn durchwühlte das Herz ihm.

So bricht denn die zweite, härtere Strafe des zürnenden Gottes herein, und zwar zuerst über Prometheus selbst:

Fest dann zwängt' er in Bande den rathgeübten Prometheus,
Mit den gewaltsamen Banden die mittele Säule durchschlingend,
Und ihm sandt' er daher den weitgeflügelten Adler,
Der die unsterbliche Leber ihm fraß, doch völlig umher wuchs
Alles bei Nacht, was bei Tag der mächtige Vogel geschmauset.

Dann ergeht sie über des Prometheus Schützlinge, die Menschen. Auch in der Theogonie ist das von Hephästos gebildete und von allen Göttern begabte Wunderweib, welches übrigens hier nicht mit dem bestimmten Namen Pandora bezeichnet ist, Vermittlerin des über die Menschen nun sich ergießenden Uebels; nicht jedoch so, als ob sie die Uebel als etwas Aeußeres mitgebracht hätte, sondern als Stammmutter des weiblichen Geschlechtes, denn dieses selbst ist, jetzt erst auftretend, das Unheil, womit Zeus die Menschen straft;

Denn ihr ist das Geschlecht der zartgebildeten Weiber,
Unheilvoll ist solches Geschlecht, und die Stämme der Weiber
Wohnen zu Schaden und Leid in der sterblichen Männer Gemeinschaft,
Nicht dem harten Bedarf, nein, schwelgender Ueppigkeit folgend (V. 590—593.).

Auch die Art, wie die endliche Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zu Stande kommt, deutet der Mythus in der Theogonie an:

Doch der behenden Alkmen' hochherziger Sohn Herakles
Tödtete den [den Adler] und wehrte die bittere Pest des Verderbens
Von des Japetos Sohn und erlöst' ihn aus der Betrübniß,
Nicht ungebilligt von Zeus, dem olympischen Obergebieter,
Daß dem Herakles Ruhm, dem Thebegeborenen, würde,
Herrlicher noch, denn zuvor, auf dem nahrungsprossenden Erdreich.
Solches bedacht' er und hob zu größerer Ehre den Sohn auf,
Und, wie er zürnete, legt' er den Zorn ab, den er zuvor trug
Drum, weil jener mit Rathe getrotzt dem erhabnen Kronion (V. 526—534.).

Und die Moral des Ganzen bieten, nachdem vorher das durch die Weiber in die Welt gekommene Unheil geschildert worden ist, die Schlußverse:

So kann Keiner entgehn Zeus Ordnungen, noch sie umschleichen.
Selbst nicht Japetos' Sohn, der Nothaushelfer Prometheus,
Wußte zu fliehn vor der Rache des zürnenden, sondern es hemmt ihn,
So viel kundig er ist, die gewaltige Fessel des Zwanges (V. 613—616.).

Die Gedanken, welche in den hesiodischen Werken die unbefangene Volksansicht in schlichter Sprache dargelegt, hat Aeschylos mit eigenthümlicher, selbstbewußter Geisteskraft in ihren Tiefen erfaßt, sich zu eigen gemacht und in seiner prometheischen Trilogie mit der Schöpfermacht des Dichters frei gestaltet. Leider ist uns von diesem Kunstwerke nur der gefesselte Prometheus übrig geblieben; aber gerade dieser muß uns neue Seiten in der Auffassung des fraglichen Mythus offenbaren. Während nämlich die hesiodischen Gedichte auf Seiten des zürnenden und strafenden Zeus stehen und nur die Uebel schildern, die auf Veranlassung von Prometheus' That über die Menschen gekommen, führt in der äschylischen Tragödie der die Menschen vertretende Titane, „der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen zu ehren" (V. 925 f.), selbst das große Wort, und so treten hier die Vortheile vorzugsweise hervor, welche seine That den Menschen brachte. Jener Urzustand, dessen Einfachheit und Genügsamkeit die „Werke und Tage" preisen, erscheint nach dem Worte des Prometheus als ein Zustand der Armseligkeit und thierischen Unbildung:

Denn vormals, ob auch sehend, sahen sie dennoch nichts,
Vernahmen nichts, auch hörend; sondern gleich des Traums
Gebilden wirrten für und für sie Jegliches
Blind durch einander: kannten keine sonnigen
Aus Stein erbauten Häuser, nicht des Zimmerns Kunst:

Nein, unterirdisch wohnten gleich den winzigen
Ameisen sie in sonnenloser Höhlen Raum.
Nicht zu erkennen wußten sie des Winters Nahn,
Den blum'gen Lenz, den erntereichen Sommer nicht
An sichern Zeichen, sondern schier gedankenlos
War all ihr Thun (V. 439—449.).

Prometheus befreite sie von diesem Zustande, wie die Götter es ansehen, aus unverständiger Liebe zu den Menschen und frechem Trotz gegen die Götter (vergl. V. 10 f.; V. 29 f.; V. 924 f.); wohlmeinende Freunde erkennen zwar das Verdienst seiner Fürsorge für die Menschen gerne an, tadeln aber doch sein unbeugsames Widerstreben gegen Zeus Herrschermacht als unklug (V. 530 f., vergl. V. 310 ff.); er selbst dagegen betrachtet seine den jammernswerthen Sterblichen, deren ganz Geschlecht Zeus vertilgen wollte, und neu schaffen selbst ein anderes (V. 231 ff.), bewiesene Theilnahme als eine durchaus berechtigte, und das von Zeus über ihn verhängte Leid nicht als gerechte Strafe, sondern als einen Act roher Gewalt, welcher das muthige Herz sich nicht beugen darf. Nichts nützt, so entgegnet er dem zur Versöhnung mahnenden Hermes,

Nichts nützt der Wortschwall: tauben Ohren predigst du.
Dieß laß dir nimmer träumen, daß ich mich vor Zeus'
Beschlüssen bang in feiger Furcht erniedrige,
Daß ich ihn anflehn sollte, den Verhaßtesten,
Die Hände weibisch zum Gebet emporgestreckt,
Aus diesen Banden mich zu lösen. Nimmermehr! (V. 981 ff.).

Aehnlich spricht er sich gegen „des Zeus treuen Boten" öfter aus (vergl. V. 939 ff. 969 ff.), am stärksten, wenn, nachdem Hermes dem Gefesselten weiter gedroht, daß er werde durch Zeus' Blitzstrahl in der Erde Grund hinabgeschmettert, dann, dem zerfleischenden Adler zur Beute, wieder ans Licht emporgehoben werden, der unerschütterliche Titane antwortet:

Wohl wußt' ich vorher die Botschaft schon,
Die er mir zuschalt: und wenn Uebles erfährt
Vom Feinde der Feind, so schickt sich das wohl.
So werde denn nun auch geschleudert auf mich
Des schneidenden Blitzstrahls Flamme, die Luft
Vom Donnergekrach durchtost und der Macht
Wildzuckender Wind', und die Tiefen der Erd'
Erschüttre von Grund auf wühlend der Sturm,
Und der Brandungsschwall der wogenden See,
Er thürme sich hoch zu der himmlischen Bahn
Der Gestirne hinauf: und zum finsteren Schlund
Des Tartaros werd' hinunter mein Leib
Vom Strudel gerafft der Schicksalsmacht.
Niemals doch kann er mich tödten (V. 1020 ff.)!

Und als sich das drohende Wort nun erfüllt, als

Der Boden erbebt,
Und der brüllende Laut des Donnergeroll's
Ertönt und des Blitzstrahls schlängelnde Loh'n
Entbrennen in Glut (V. 1062 ff.),

auch da noch behauptet er, unschuldig zu leiden, und versinkt mit den Worten, die zugleich den Schluß der Tragödie bilden:

O Mutter, du Heil'ge, o Aether, des all-
Durchdringenden Lichts umkreisender Born,
Seht, welch' Unrecht ich erdulde (V. 1072 ff.)!

Die Vorwürfe gegen Prometheus sind in der Anrede des Hermes (V. 924 ff.) kurz zusammengefaßt:

Dich Ueberklugen (σοφιστήν), übermäßig Lästernden (πικρῶς ὑπέρπικρον),
Der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen
Zu ehren, dich, des Feuers Dieb, dich red' ich an.

Und hiermit ist neben den inneren Beweggründen auch die äußere That bezeichnet, in welcher des Prometheus Trotz gegen die Götter hervortrat, der Feuerdiebstahl (vergl. V. 6. 38. 109. ff. u. s. w.). Daß diese That nun Veranlassung geworden sey für die über die Menschen hereingebrochenen Uebel,

davon weiß unsere Tragödie nichts, vielmehr hat gerade dadurch „der wohlberathnen Themis hochverständ'ger (*αἰπυμῆτα*) Sohn" die Menschen aus jenem traurigen Zustande thierischer Bewußt= und Bedürfnißlosigkeit befreit:

> Des Feuers Samen bergend in dem Ferulstab
> Entwandt' ich klüglich, welches dann zu aller Kunst
> Den Menschen Lehrer worden ist und großes Heil (V. 109 ff.).

Das in diesen Versen allgemein Angedeutete wird V. 449 – 498. ins Einzelne ausgeführt: Unterscheidung und Berechnung der Zeiten, Fortpflanzung und Aufbewahrung der Wissenschaft, Abrichtung der Thiere, Lenkung der Schiffe, Heilung der Krankheiten, Zeichendeutung und Opferbereitung, Gewinnung und Benutzung der Metalle, das sind die Künste, welche Prometheus den Menschen mit des wunderkräftigen Feuers Hülfe mitgetheilt,

> Kurz, Alles sey mit einem Worte dir gesagt:
> Nur von Prometheus stammt dem Menschen jede Kunst
> (V. 497 f.).

Und auch den Trost der „blinden Hoffnung" ihren Seelen eingeflößt zu haben, ist sein Verdienst (V. 250.).

Nur er selbst muß für das den Menschen gebrachte Heil in der bekannten Weise furchtbare Leiden erdulden. Doch wird im gefesselten Prometheus schon der Blick auf die künftige Versöhnung der streitenden Gewalten, des Zeus und Prometheus, eröffnet, deren Darstellung die dritte Tragödie der Trilogie, der gelöste Prometheus, zur Aufgabe hatte.

Nach diesen Darstellungen liegt die Aehnlichkeit des griechischen Mythus mit dem alttestamentlichen in vielen Grundzügen unverkennbar vor. Hier wie dort die Vorstellung von einem durch Freiseyn von allem Leid, durch volles irdische Genügen und ungestörten Frieden mit Gott ausgezeichneten Urzustande; hier wie dort die eigentliche Tendenz des Mythus, nachzuweisen, wie das Uebel entstanden ist, und dadurch jener glückliche Zustand in die leidensvolle Gegen-

wart sich verwandelt hat; hier wie dort die Entstehung des Uebels geknüpft an die That eines freien, im Gegensatze gegen die Gottheit auftretenden Wesens, das Uebel als Strafe dieser That betrachtet und durch Vermittelung des Weibes eingeführt; und wie in der alttestamentlichen Erzählung durch die Bemerkung, daß der Mensch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden sey, deutlich zugestanden wird, daß der Sündenfall nicht ein reiner Rückschritt sey, so wird auch bei Aeschylos anerkannt, daß die That, an welche die in den hesiodischen Gedichten allein hervorgehobenen Leiden der Menschheit sich knüpften, zugleich der Anfang einer reicheren und höheren Erkenntniß für das Menschengeschlecht geworden, jener gepriesene Urzustand aber eine Zeit kindischer, hinter der höchsten Aufgabe der Menschheit weit zurückbleibender Unfertigkeit gewesen sey.

Bei dieser Uebereinstimmung sind jedoch auch sehr wesentliche Abweichungen nicht zu übersehen. Bevor wir zu deren Nachweisung im Einzelnen übergehen, haben wir vorerst eine Auffassung zurückzuweisen, welche den alttestamentlichen, wie den griechischen Mythus im eigentlichen tiefsten Grunde seiner Bedeutung verkennt. Wie unter den alten Schlangenbrüdern die sogenannten Kainiten, in schroffem Gegensatz mit der alttestamentlichen Auffassung, Jehova für den menschenfeindlichen, tyrannischen Demiurgen, die Schlange aber für die, jenem zum Trotz, die Menschen zu ihrer wahren Bestimmung erhebende Incarnation der göttlichen Weisheit hielten, so hat auch die aus der Opposition gegen die orthodoxe Dogmatik hervorgegangene moderne Himmelstürmerei vorzugsweise der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfalle sich bemächtigt und, mit der Schlange im Bunde, gegen Jehova sich empört, das, was seither für den Sündenfall galt, als einen nothwendigen und reinen Fortschritt der Menschheit preisend. Seit Schiller in Beziehung auf dieß Ereigniß gesagt hatte: „Der Philosoph hat Recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen, denn

der Mensch wurde dadurch aus einem Sclaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird," seit dieser Zeit ward „der Riesenschritt der Menschheit" stehende Redensart bei der großen Zahl jener Interpreten der alttestamentlichen Erzählung, welche in dem Sündenfall nichts erkannten, als die nothwendige Entwickelung der Menschheit aus der Indifferenz zwischen gut und böse und der unbewußten Einheit mit Gott zum Bewußtseyn des Unterschiedes, auf dessen Grunde allein wiederum die bewußte, wahre Einheit mit dem Göttlichen sich entwickeln könne; und Jünger der hegel'schen Schule, diese Entwickelung der Menschheit mit dem logischen Proceß identificirend, machten das Paradies zum unentfalteten Begriff, den Sündenfall zum Urtheil, die Versöhnung zum Schluß, die thatsächliche Sünde und Erlösung zu einer logischen, zu welcher letzteren Herstellung dann auch natürlich die sublime Idee einer Einheit von Gottheit und Menschheit an sich schon genügte, nicht erst das Wort Fleisch zu werden brauchte. Und doch hatte schon Schiller selbst eine tiefere Auffassung der alttestamentlichen Erzählung wenigstens angedeutet, wenn er, im Gegensatze zum Philosophen, dem Volkslehrer das Recht einräumt, die dort dargestellte Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen zu behandeln, da der Mensch „aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges" wurde. Nach einer Seite hin liegt in jener Begebenheit allerdings ein Fortschritt, das alte Testament selbst erkennt dieß bereitwillig an, wenn es zugibt, daß der Mensch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden sey; mit dem intellectuellen Fortschritte aber war ein sittlicher Fall verbunden; auf diesen legt das alte Testament den Hauptnachdruck, und wie überhaupt auf einem oberflächlichen, man möchte sagen leichtsinnigen Begriffe der Sünde beruhend, so steht darum mit der alttestamentlichen Erzählung selbst

im strengen Gegensatze die Ansicht, als ob der Sündenfall ein reiner Fortschritt auf dem Wege natürlicher Entwickelung sey. Wenn auch nicht zu rechtfertigen, so ist es doch eher zu entschuldigen, wenn man in der Prometheussage die Darstellung einer berechtigten Opposition gegen den höchsten Gott gefunden hat. Für diesen Mythus nämlich ist Aeschylos die Hauptquelle, und wiederum ist in dem aus der Trilogie allein vollständig erhaltenen gefesselten Prometheus dieser selbst der Hauptsprecher; sehr natürlich also, daß die Tragödie in ihrer jetzigen Vereinzelung den Eindruck macht, als sey Prometheus das Urbild in unverschuldetem Leiden unerschütterlich ausharrender männlicher Standhaftigkeit, Zeus ein menschenfeindlicher, rohe Gewalt übender Tyrann, und daß sie Viele zu der Ansicht verleitete, es habe der Dichter „ein Bild höchster männlicher Standhaftigkeit im Erdulden eines unverschuldeten, von tyrannischer Willkür auferlegten Leidens hingestellt als ein edles Beispiel, um ähnliche Gesinnung in den Gemüthern der Zuschauer zu erwecken, oder er habe lehren wollen, wie, wenn auch die Beförderer des Edlen und Guten oft der Gewalt des Bösen unterliegen müßten, dennoch der Kampf für jenes und die Hoffnung auf seinen endlichen Sieg nicht aufgegeben werden müsse, oder er habe den Kampf menschlicher Freiheit mit den unerbittlichen Naturmächten dargestellt, welche, wenn sie auch äußerlich siegten, dennoch die innere sittliche Kraft nicht zu brechen vermöchten: um gar nicht von Solchen zu reden, welche bloß eine politische Lehre von ihm beabsichtigt glauben, ein abschreckendes Bild der Tyrannei, wie sie selbst gegen diejenigen wüthe, denen sie ihre Erhebung verdanke, etwa um durch solches Bild den Athenern den Tyrannenhaß recht kräftig einzuschärfen" a). Wie aber in den „Werken und Tagen" (V. 105.)

a) Mit diesen Worten stellt Schömann in der Einleitung seiner trefflichen Bearbeitung von Aeschylos' gefesseltem Prometheus (S. 14.) die von der seinigen abweichenden Auffassungen der Tendenz dieser Dichtung dar.

und in der Theogonie (V. 613 ff.) Prometheus Streben gegenüber der höchsten Weisheit und Macht des Vaters der Götter als thöricht und ohnmächtig erscheint, so erscheint doch auch bei Aeschylos nicht bloß im Munde der Gegner, wie des Hermes (V. 924 ff.), sondern auch im Munde wohlmeinender Freunde, des Hephästos (V. 17.), der Okeaniden (V. 178 ff. 259 ff. 518 ff.) und namentlich des Okeanos selbst (V. 310 ff.), der Trotz des Prometheus als ein durchaus unberechtigter, und Schömann hat neuerdings überzeugend nachgewiesen, wie der gefesselte Prometheus erst im gelösten seine nothwendige Ergänzung fand, wie hier der dort schon getadelte Trotz des Titanen von diesem freiwillig aufgegeben und die dort verheißene und bereits angebahnte wahre Versöhnung mit Zeus vollendet wurde, und damit die Idee der großartigen Dichtung erst in voller Klarheit hervortrat. Darin also sind der alttestamentliche und der griechische Mythus, auch in seiner freieren dichterischen Gestaltung bei Aeschylos, einander ähnlich, daß beide eine unberechtigte, schuldvolle Opposition gegen den höchsten Gott, daß beide, mit einem Worte, einen Sündenfall darstellen. In der Art aber, wie sie dieß thun, gehen sie weit auseinander.

Der Begriff der Sünde, als der Opposition des egoistischen Willens des Individuums gegen die Gottheit und ihr Gesetz, hängt natürlich von dem Begriffe ab, welchen man sich von Gott macht; und gleich in dieser Beziehung zeigt sich zwischen der israelitischen und griechischen Auffassung ein wesentlicher Unterschied, von welchem alle übrigen Abweichungen in den beiderseitigen Vorstellungen vom Sündenfalle abhängen. Nach der israelitischen Ansicht steht die Gottheit als der eine reine Geist an der Spitze des Weltalls, welches nicht aus Gottes Wesen emanirt, sondern von ihm mit Freiheit geschaffen ist, und nicht, wie im Parsismus, hat die in sich selbst ursprünglich getheilte Gottheit auch Gutes und Böses erschaffen, sondern wie Gott selbst heilig ist, so sieht er auch, daß Alles, was er geschaffen, gut war; das

Böse wirkt nicht als etwas von der Gottheit selbst ursprünglich in die Welt Gelegtes mit zwingender äußerer Nothwendigkeit auf den Menschen ein, sondern durch den Mißbrauch seiner Freiheit erst tritt es als Sünde und Uebel in die Welt: so bildet sich im Israelitismus zuerst mit der Idee der Einheit, Geistigkeit und Heiligkeit des von der Welt bestimmt unterschiedenen Gottes zugleich der klare und volle Begriff der Sünde als einer freien, durchaus strafbaren Opposition gegen den göttlichen Willen. Ganz anders im Griechenthume. Ihm ist, wie dem Heidenthum überhaupt, die Vermischung von Geist und Natur, des Göttlichen mit der Welt und dem Menschlichen charakteristisch, und wenn in der indischen Vorstellung die Gottheit als das Primitive erscheint, aus deren eigenem Wesen die Welt sich entwickelt, so ist im Griechenthum das Primitive die Materie: aus dem Chaos geht erst Gäa und Eros, die Materie und der bildende Trieb, hervor, Gäa gebiert dann den Uranos, das sie deckende sternbesäete Himmelsgewölbe, die höhlenreichen Berge, das weite wüste Meer, dann erzeugt sie mit Uranos die Titanen, Repräsentanten der in der Natur waltenden wesentlichen Elemente, Kräfte und Gesetze. Mit ihnen sind sämmtliche Bedingungen des Werdens gegeben, weiterer Zeugungen bedarf es nicht: Uranos wird von seinen eigenen Kindern entmannt, und unter der Herrschaft des Kronos beginnt die Weltperiode der Titanen. Diese schwanken noch zwischen blinder Naturkraft und freier Persönlichkeit; letztere ist erst der Vorzug der folgenden Generation, an deren Spitze Zeus seinen Vater Kronos vom Throne stößt. Wie schön sich nun auch der griechische Geist entfaltet, wie lebendig er die Materie durchdringt, wie kräftig er sie zu überwinden ringt, wie sehr einzelne seiner Aeußerungen an die Vorstellungen der von der reinen Geistigkeit Gottes ausgehenden Religionen anklingen: ein transcendentaler Materialismus bleibt immer die Grundvorstellung, von der er sich nicht vollständig befreien kann, und die auch der Grund ist, daß das reiche, schöne, heitere griechische Re-

ben endlich in roher Sinnlichkeit untergeht. Selbst Zeus, der höchste Gott, auf dessen Begriff es uns hier eigentlich ankommt, obgleich als freie Persönlichkeit, ja als höchste der freien Persönlichkeiten anerkannt, ist eine solche doch keineswegs im eminentesten Sinne; er trägt den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern auch er ist ein Sohn des Chaos. „Als ein gewordenes, nicht ursprünglich vorhandenes, absolutes Wesen, als ein Erzeugniß von Ursachen, die vor ihm waren, ist er auch von einer außer ihm seyenden Nothwendigkeit abhängig, derselben, die ihn selbst und Alles von Anbeginn hat entstehen lassen. So ist er zwar relativ, aber nicht absolut der Höchste. Er ist es, insofern es keine höhere Intelligenz und Sittlichkeit gibt, als ihn; er ist es nicht, insofern er mit seiner Intelligenz und Sittlichkeit nur das Product aus einem dunkeln Etwas ist, was jenseits alles Begreifens liegt. Also ist er zwar in dem Gebiete, welches ihm durch die von jenem Jenseitigen ausgegangene Entwickelung der Welt zugefallen ist, der oberste Herrscher, aber eben jenes Jenseits ist doch auch für ihn vorhanden, und er hat von ihm, wie seinen Ursprung, so auch seine nothwendige Beschränkung. Diese Beschränkung, über die er nicht hinaus kann, ist seine Moira. Auch alles Andere, worüber dem Zeus die Herrschaft zukommt, hat seine Moira; aber diese ist dem Zeus offenbar, und sein Wille spricht sie aus. Es ist eben sein Wesen, daß sein Wille, sein freier, selbstbewußter Wille, zugleich auch das Gesetz der Moiren ist. Was aber außer dem ihm zugefallenen Gebiete liegt, das ist ihm dunkel, und es ist deßwegen nicht unmöglich, daß er auch die Grenzen seines Gebietes nicht immer gleich anfangs klar erkennt, und wie weit er gehen dürfe, und was seine Moira sey, erst lernen muß.“ So Schömann a. a. O. S. 37 f.

Ein ähnlicher Widerspruch, wie der in diesen theogonischen Speculationen zwischen dem Begriff des höchsten Gottes und seiner ihn gleichwohl beschränkenden Moira hervortretende, zeigt sich auch in den in der Volksdichtung vorlie-

genden verschiedenen populären Vorstellungen vom höchsten Gotte selbst. Auch die griechische Religion hat, wie alle Religionen, insofern eine monotheistische Grundlage, als auch sie auf dem allgemeinen Gefühle der Abhängigkeit von einer übermenschlichen und übernatürlichen Macht ursprünglich ruht. Sobald aber jenes allgemeine Gefühl zu bestimmten Vorstellungen sich gestaltet, fällt auch jene allgemeine Macht in den polytheistischen Religionen und auch in der griechischen in besondere Personificationen einzelner Kräfte und Sphären der Wirksamkeit auseinander. Läßt sich nun eigentlich aus der allgemeinen Natur des Polytheismus nicht erwarten, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit in einem Wesen werde concentrirt gedacht werden, so nähert sich doch das Griechenthum dadurch allerdings dem Monotheismus, daß es in Zeus, als dem obersten der Götter, die Macht, welche die übrigen nur theilweise handhaben, vereinigt sieht, und somit in ihm allein schon jene allgemeine göttliche Macht repräsentirt findet. In diesem Sinne erscheint Zeus als der erhabene Vater der Götter und Menschen, als der mächtigste, weiseste, beste. Zugleich aber wird er als bestimmter Gott neben andern und in menschlicher Gestalt und Weise unter Menschen wirkend dargestellt — und sofort erscheint er in seiner Macht und seinem Wissen beschränkt und menschlichen Leidenschaften und Schwächen unterworfen. Lassen wir auch hier wieder lieber einem Philologen das Wort; und wem lieber, als dem mit einem so feinen Sinne für religiöses Leben begabten Otfried Müller? In Bezug auf die Darstellung des Zeus bei Homer bemerkt er S. 246 ff. seiner Prolegomena: „Offenbar hat der Dichter eine doppelte Weise, diesen höchsten Gott aufzufassen. Denn einerseits ist der Gott, welcher die Wolken zusammenführt, der da Blitze sendet und regnen läßt, zugleich der große Weltherrscher, der Gott im eigentlichen Sinne des Worts. Er ist der größte, der im Aether wohnt, der Vater der Götter und Menschen; er legt die Möra auf, sein Sinn ist das Geschick, Alles geschieht,

daß dieser Sinn erfüllt werde (s. Od. IV, 207. V, 137. IX, 52. XI, 559. u. a. St.). Es ist derselbe Gott, der nach der wunderschönen Erzählung der Theogonie (V. 901 ff.), welcher wenig an Erhabenheit gleichkommt, die Themis — die physische und moralische Weltordnung — zur Gattin nimmt, und mit ihr die Schicksale, die Moren, zeugt, und dem zugleich Eurynome die Chariten gebiert, welche allem Leben Reiz und Anmuth verleihen. Wer hier nicht Religion, echte, wahre Religion erkennt, für den haben Moses und die Propheten umsonst geschrieben. Aber es sind dieß nur einzelne Aeußerungen, in denen sich ein intensives Gefühl, oder eine herkömmliche Denkweise ausspricht, wie in den Gebeten, die beginnen: Zeus, o höchster, größter, und im Dunkelgewölk' und im Aether: es ist dieß keineswegs die in der homerischen Poesie herrschende, ihre eigenthümliche Betrachtungsweise. Sie konnte es auch nicht seyn, weil ein solcher Zeus, wenn er in die Verwirrung der menschlichen Dinge eintrat, Alles sogleich lösen und zum Ziele führen mußte, also gar nicht als lebendiger, thätiger Gott gedacht, am wenigsten epische Person werden konnte. Als solche wohnt er nun nicht im Aether, sondern hat seinen Palast auf dem Olymp; er ist nicht Vater der Götter und Menschen, sondern einer nicht eben ausgedehnten Familie, auf die, wie Poseidon behauptet, sich seine eigentliche Herrschaft einschränkt (Il. XV, 197.); dem Geschick aber ist er unterthan, wie alle andern Götter. Und so ergab sich jene wunderbare Mischung von Allmacht und Schwäche, Weisheit und Unkunde."

Was hier vom homerischen Zeus gesagt ist, gilt rücksichtlich der griechischen Vorstellung von diesem höchsten Gotte überhaupt: wie in jenen theogonischen Vorstellungen die ewige, unwandelbare Moira den höchsten Gott zu einer beschränkten Persönlichkeit herabsetzt, so sinkt auch im religiösen Bewußtseyn des Volkes der reinere Begriff des höchsten Gottes, sobald es um dessen Verwirklichung sich handelt, in menschliche Beschränktheit herab, und hier, wie dort, über-

zeugen wir uns, daß die griechische Welt zur klaren und festen Vorstellung eines von der Welt bestimmt unterschiedenen, rein geistigen, mächtigsten, weisesten und heiligsten Gottes sich nicht erhoben hat. Auch in der Art, wie Zeus in der Prometheussage auftritt, liegt dieß deutlich vor. Zwar nennen ihn die „Werke und Tage" „der Götter und Sterblichen Vater" (V. 59.), dessen waltender Vorsicht zu entfliehen Keinem vergönnt sey (V. 105.); aber doch täuscht ihn der schlaugewandte Prometheus (V. 48. 52. 55.), und das läßt der gewaltige Gott in sehr menschlicher Gereiztheit und Schadenfreude das Menschengeschlecht büßen (V. 59.). Noch deutlicher wird Zeus in der Theogonie als der „olympische Obergebieter" (V. 529.) und von Prometheus selbst bezeichnet als „ruhmwürdig und groß vor den ewig waltenden Göttern" (V. 548.); Niemand kann seinen ewigen Ordnungen entgehen, oder sie umschleichen (V. 613.); daß Prometheus dieß versucht, darin liegt eben dessen Vergehen (V. 534.); vergebens versuchte dieser bei Mekone Zeus zu hintergehen, der Gott „voll ewiges Rathes" (V. 560 ff.) merkte den Trug und ließ ihn nur geschehen, damit Prometheus sein Verbrechen vollende und der verdienten Strafe anheimfalle. Und gleichwohl entwendet nachher Prometheus das Feuer ohne Wissen und Willen des Zeus (V. 565.), Zorn zernagt dem betrogenen Gotte das Herz (V. 567 f.), und er nimmt nicht bloß an Prometheus, sondern an dem ganzen Menschengeschlechte schwere Rache, und nur aus Interesse für den Ruhm seines Sohnes Herakles nimmt er endlich die furchtbare Strafe von dem gemarterten Titanen hinweg (V. 529 f.). Noch mehr ist in Aeschylos erhabener Dichtung das Bild des Zeus von den Schlacken der Endlichkeit gereinigt, welche in der Volksvorstellung ihm ankleben. Und doch entreißt auch hier Prometheus das Feuer dem Zeus wider seinen Willen (V. 109 ff.), zwingt ihn, das Menschengeschlecht bestehen zu lassen, welches Zeus zu vertilgen gedachte (V. 231 ff.), ja hat ein Geheim-

niß vor dem Vater der Götter und Menschen und kann sich weigern, es mitzutheilen (V. 927 ff.).

Diese Auffassung des höchsten Gottes im griechischen Mythus hat dann nicht verfehlt, auf den in diesem vorliegenden Begriff von Sünde den bedeutsamsten Einfluß zu üben. In der alttestamentlichen Erzählung gibt der heilige Gott, der die Menschen geschaffen und ohne den nichts ist, was ist, den Menschen sein deutliches Gebot. Die Menschen übertreten es aus freiem Willen — denn die listige Schlange braucht der Mythus nur als die äußere Veranlasserin des Hervortretens der Sünde — und so liegt uns denn die unheilige egoistische Opposition des Geschöpfes gegen den heiligen Schöpfer, des absolut Abhängigen gegen den absolut Unabhängigen in ihrer ganzen Stärke und damit der Begriff der Sünde in seiner vollen Schärfe vor. Ganz anders in der griechischen Auffassung. Hier ist weder, wie wir gesehen haben, die Gottheit absolut unabhängig, noch sind die Menschen von Gott absolut abhängig; vielmehr sind sie, wie die „Werke und Tage" (V. 108.) sagen, gleiches Ursprunges mit den Göttern, also wohl, wie diese selbst, Kinder der Erde, und daher sagt auch Pindar (Pyth. IV, 291.): „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, beid' athmen wir Einer Mutter entsproßt". Nicht von Zeus allein empfangen die Menschen all' ihre Gesetze und Rechte, sondern sie haben ihr ursprüngliches Recht, über das selbst Zeus nicht hinauskann, und das z. B. Prometheus zur Anerkennung bringt, wenn er den höchsten Gott an der beabsichtigten Ausrottung des Menschengeschlechtes verhindert; daher unterwerfen sich die Menschen dem göttlichen Gebote nicht unbedingt, sondern sie setzen sich mit ihnen auseinander (Theogon. V. 535.); daher haben wir hier überhaupt nicht den strengen Gegensatz zwischen absoluter Allmacht und absoluter Abhängigkeit, sondern den fließenden Unterschied zwischen größerer und geringerer Macht, oder geringerer und größerer Schwäche. Drängt sich nun auch, im Zusammenhange mit

dem oben hervorgehobenen reineren und tieferen Begriffe vom höchsten Gotte, öfter, und namentlich bei Aeschylos, auch ein tieferer Begriff von Sünde hervor, so wird doch dieser durch die als dem Griechenthum eigenthümlich so eben dargestellte Erniedrigung und Vermenschlichung der Gottheit und Erhebung und Vergötterung der Menschheit fortwährend wieder zurückgedrängt, und an die Stelle eines eigentlichen Sündenfalles der Menschen gegenüber dem unwandelbaren Gesetze des heiligen Gottes tritt vielmehr das Bild eines Kampfes, in welchem Gottheit und Menschheit mit Gewalt und List miteinander ringen, und in welchem die Gottheit zuletzt mehr zufällig und durch bloße äußere Gewalt siegt, statt in unerschütterlicher gesetzgebender, richtender und strafender Allmacht, Weisheit und Heiligkeit ewig über den sündigen Geschöpfen zu thronen. Bei Mekone sind Götter und Menschen versammelt, um ihre beiderseitigen Rechte auseinander zu setzen und zu ordnen, Prometheus, als Vertreter der Menschen, sucht bei dieser Gelegenheit Zeus, das Haupt der andern Partei, zu übervortheilen. Dieser, an Weisheit dem Titanen überlegen, merkt den Betrug und straft ihn durch Entziehung des Feuers. Aber mit neuer List streitet Prometheus wider den Vater der Götter und Menschen, und dießmal täuscht er ihn und entwendet ihm das Feuer. Zeus aber rächt sich, indem er des Prometheus Schützlinge durch Pandora überlistet, die unter gleißender Hülle unendliches Weh ihnen bringt; den die Menschen höher, als Zeus achtenden Titanen aber läßt er an den öden Felsen festschmieden, dem zerfleischenden Adler zur Beute. Und doch ist auch dieß nicht die Strafe des Allmächtigen, über den Ohnmächtigen verhängt: nicht allein im Herzen des Prometheus dauert der Groll und Kampf noch fort, sondern einst muß Zeus ihn wider Willen von seinen Banden befreien. Wie diesem nach der Sündenfall in der Prometheussage im Bilde eines Kampfes zweier Parteien erscheint, so wird auch die Aussicht auf eine Versöhnung er-

öffnet, in welcher nicht bloß der sich sträubende Repräsentant der Menschheit endlich nachgibt, sondern die Gottheit selbst von der früheren Strenge ablassen muß. Schon hiernach läßt sich erwarten, daß dem Griechen mit dem Bewußtseyn der Sünde nicht jederzeit das tiefe innerliche Gefühl schwerer eigner Verschuldung sich verbinden, sondern der Begriff der Sünde leicht in den des äußeren Uebels umschlagen werde; und diese Erwartung wird durch andere Andeutungen der Prometheussage bestätigt.

Der Grieche nämlich, da er in dem Weltall nicht die Schöpfung eines allmächtigen, allweisen und heiligen Gottes erkannte, konnte auch bei Betrachtung der Welt nicht einstimmen in die alttestamentliche Ueberzeugung, „daß Alles gut sey": er stand der Welt als einem durch sich selbst entstandenen und bestehenden festen Stoffe gegenüber. Was er von ihr begreifen, überwältigen und sich zu Nutze machen konnte, das erschien ihm gut, böse aber die unbegreiflich und unbezwingbar wirkenden, daher oft Menschenwerk hemmenden und zerstörenden Naturkräfte. Repräsentirt sind diese vorzugsweise in den Titanen, welche dem Zeus und seinem Götterkreise, den Repräsentanten des in der Menschenbrust sich offenbarenden ewigen, freien sittlichen Gesetzes, entgegentreten. Solche böse Potenzen nun, obgleich Zeus unterthan, wirken gleichwohl nach griechischer Ansicht fortwährend auf den Menschen ein, so daß in das heitere griechische Leben überall die unerforschliche Wirksamkeit einer unheimlichen, finstern Macht hereinragt, welche dem fröhlich dahin Wandelnden plötzlich die Schlinge um den sorglosen Fuß wirft, deren gezücktes Schwert den an festlich geschmückten Tischen heiter Tafelnden allezeit Verderben drohend über dem Haupte schwebt, und welche die Sünde nicht als des Menschen eigenste freie That, sondern als durch sie gewirkt erscheinen läßt a). Freilich ist der scheinbare Zwiespalt zwi-

a) Selbst Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen

schen göttlicher Nothwendigkeit und individuell menschlicher Freiheit erst durch den ausgeglichen worden, der von sich sagen durfte: „Ich und der Vater sind Eins," und auch in dem alten Testamente tritt zuweilen das göttliche Walten, z. B. in Jehova, der das Herz des Pharao verstockt, in einer Weise hervor, die das freie menschliche Walten zu beschränken scheint; aber diese beschränkende Einwirkung wird dann nur angenommen, weil der israelitische Gottes- und Schöpfungsbegriff, aus welchem die menschliche Freiheit nothwendig folgt, noch nicht in seiner ganzen Consequenz mit voller Klarheit durchgeführt und mit den Erfahrungen des menschlichen Lebens in Einklang gebracht ist, obwohl er sonst die Israeliten davor wenigstens bewahrt, daß sie mit der göttlichen Fügung ihre Sünde zu entschuldigen trachten. Auf der anderen Seite finden sich zwar bei Homer schon und noch mehr bei späteren Dichtern Stellen, welche ebenfalls dem Menschen das Recht bestreiten, mit Berufung auf jene Einwirkung göttlicher Mächte seine Sünde zu rechtfertigen (vergl. z. B. Odyss. 1, 32—34.), diese vielmehr als seine eigene That ihm aufs eigne Gewissen werfen; aber eben so nothwendig, als der israelitische Gottesbegriff die Einwirkung des Bösen durch die Gottheit eigentlich ausschloß, schloß es der griechische ein. Die Volksansicht hielt daher jene Ansicht von äußerer Verlockung und Hindrängung zur Sünde durch unwiderstehliche übermenschliche Macht

der Griechen (S. 21.), gibt zu: „Die griechische Götterwelt trägt so in sich Gutes und Böses, in sich gemischt, und ist im Anfang weit entfernt von der Idee des Einen Guten, die erst nach langem Ringen geläutert aus dem griechischen Leben hervorging und als Eins mit der Gottheit festgestellt wurde; bis dahin begegnen wir also, wenn man so sagen will, einem bösen Leben, welches die hellenischen Götter führen, so daß selbst ihre Segenbringer gleich wieder als Quell des Leidens, der Unbill, und sogar der schlechten Thaten angesehen wurden, zu Mord und Ehebruch und Blutrache anreizten."

fortwährend fest (vergl. Il. 19, 86 ff. Od. 4, 261.), weßhalb denn auch die Tragiker den Chor, als Vertreter der Volksansicht, gern in diesem Sinne reden lassen, während der höher stehende Einzelne wohl einmal für die menschliche Freiheit das Wort ergreift, wie denn jene höhere Ansicht überhaupt erst aus den Trümmern der allmählich als unzulänglich erkannten eigentlich specifisch griechischen Ansicht sich hervorbildete.

Dieser, aus der griechischen Ansicht vom Verhältnisse der Gottheit zur Welt und ihrem unreinen Gottesbegriff erwachsende Begriff der Sünde, als einer wenigstens theilweise durch äußere Macht den Menschen gleichsam aufgedrungenen, verräth sich auch in der Prometheussage, darin nämlich, daß nicht ein wirklicher Mensch selbst, sondern der Titane Prometheus als Repräsentant der gegen Zeus sich widersetzenden sündigen Menschheit und als Urheber von Sünde und Uebel dasteht. Wenn, wie O. Müller sagt, in den vier Japetos-Söhnen, Atlas, Menötios, Prometheus und Epimetheus, die vier Hauptcharaktere der menschlichen Natur dargestellt sind, indem die beiden ersten als die rechte und die verkehrte Beschaffenheit des *θυμός*, die beiden letzten als die rechte und die verkehrte Beschaffenheit des *νοῦς* sich gegenüberstehen, so sind in dem bedeutendsten von ihnen, in dem mit Zeus ringenden Prometheus, und, wie Schömann schön darthut, namentlich bei Aeschylos jene vier Seiten der menschlichen Natur wiederum zusammengefaßt: „er ist der kühne und muthige Kämpfer (*Ἄτλας*), er ist der trotzig leidenschaftliche Empörer (*Μενοίτιος*), er ist der kluge und erfinderische Denker (*Προμηθεύς*), aber er ist auch der unbesonnen und vorschnell sich Uebereilende (*Ἐπιμηθεύς*) und Leid und Reue Schaffende." Prometheus also ist, wie die Titanen überhaupt Repräsentanten der Naturkräfte, ganz eigentlich der Repräsentant der Menschheit in ihrer natürlichen, aufs Irdische, Sinnliche gerichteten Existenz, getrennt von den in Zeus dargestellten ewigen, sittlichen Gesetzen.

Aber er ist doch eben nur ihr Repräsentant, nicht selbst ein Mensch im vollsten Sinne des Wortes, und wenn der my- thenschaffende Geist des Volkes in der ersten Zeit, da er jene mythische Gestalt bildete, fühlte, daß er in ihr nur sein eignes Wesen ausgeprägt habe, so trat diese späteren Geschlechtern als der fertige, übermenschliche Titan entgegen, der, wenn an ihn der Ursprung von Sünde und Uebel ge- knüpft wurde, diese Späteren hindern mußte, die Sünde als eigene That, das Uebel als gerechte Strafe für eigene Schuld zu betrachten, beides vielmehr als ein von außen Ueberkommenes ihnen mußte erscheinen lassen. Geringer würde in dieser Rücksicht der Unterschied zwischen der israe- litischen und der griechischen Auffassung seyn, wenn jene Auslegung der alttestamentlichen Stelle, welche in der Schlange den Satan erkennt, die richtige wäre, wiewohl auch in die- sem Falle die Sünde That und Schuld der den Verführun- gen der Schlange folgenden Menschen bliebe. Aber wenn auch in den oberasiatischen Vorstellungen, aus denen die Form der alttestamentlichen Darstellung jedenfalls theilweise entlehnt ist, die Schlange das böse Princip repräsentirte, so ist diese in der im alten Testamente jetzt uns vorliegenden Erzählung als natürliche Schlange festgehalten und nur der natürlichen Eigenschaft ihrer List willen als bloß äußere Veranlassung zum Hervortreten der Sünde gebraucht; wie denn überhaupt dem älteren Israelitismus die Vorstellung vom Satan durchaus fern liegt, und erst um die Zeit des Exils auf dem Grunde des tieferen Bewußtseyns von der furchtbaren Macht der Sünde und auf Veranlassung neuer Berührungen mit den oberasiatischen Völkern sich geltend macht.

Auch bei Betrachtung des äußern Gegenstandes, an welchen beide Darstellungen die Entstehung der Sünde knü- pfen, fällt die größere Innerlichkeit der israelitischen Auffas- sung in die Augen. Hier, wie dort, ist dieser Gegenstand der Art, daß an ihn neben einem intellectuellen Gewinn sitt-

licher Nachtheil und mannichfaches Uebel sich anschließt. Im griechischen Mythus nun ist das Feuer, dieser Gegenstand, sinnig gewählt, da ohne es kein Gewerbe, keine Kunst, kein ausgebildetes menschliches Leben überhaupt gedacht werden kann: der an es geknüpfte intellectuelle Fortschritt ist eben die höhere menschliche Bildung, das mit ihm verbundene sündige Element beruht darauf, daß der durch das Feuer geweckte Geist nur auf materielle Vortheile, nicht auf die ewigen göttlichen Gesetze sich richtet, wie denn Prometheus selbst gegen den Willen des Zeus für die Menschen das Feuer geraubt hat; die Uebel endlich, welche an den Feuerraub sich anschließen, sind die durch feinere Bildung erzeugten Leiden, welche, wie das weibliche Geschlecht für jene äußerliche Cultur am meisten empfänglich ist, im griechischen Mythus auch durch das Weib vermittelt erscheinen. Insofern nun der Gebrauch des Feuers wirklich eine Hauptbedingung fortschreitender menschlicher Bildung, diese Bildung aber zugleich Grund von mancherlei Leiden ist, die der Naturzustand nicht kennt, insofern diesem nach der griechische Mythus unmittelbar aus dem frischen, wirklichen Leben geschöpft hat, konnte man ihn wohl natürlicher, begreiflicher, menschlicher nennen, als die israelitische Erzählung vom Wundergarten in Eden und vom Baume der Erkenntniß. Indem aber der griechische Mythus den intellectuellen Fortschritt der Menschheit in die bloße äußere Bildung setzt, geht er wiederum des tieferen Begriffes von Sünde verlustig, wie denn selbst der Gedanke, daß jene von Prometheus den Menschen gegebene Bildung eine nur äußerliche, um das göttliche Gesetz unbekümmerte, mithin sündige sey, nur versteckt in der griechischen Darstellung liegt, nicht bestimmt ausgesprochen ist, wogegen das mit der Bildung verbundene äußere Uebel weitläufig besprochen wird. Dagegen faßt der israelitische Mythus, indem er die durch die verbotene Frucht gewonnene Erkenntniß als die des Guten und Bösen bezeichnet, die Sache sogleich in der Wurzel: diese Erkenntniß muß der Mensch haben, wenn

ihn der Vorwurf der Sünde in vollem Sinne und mit vollem Rechte treffen soll, und wenn nun der Mythus an den Genuß der Frucht dieser Erkenntniß die Uebertretung des göttlichen Gebotes unmittelbar knüpft, so sagt er eben damit, daß die Frucht dieser Erkenntniß ohne Sünde nicht gepflückt werde, daß die theoretische Unterscheidung ohne den praktischen Gegensatz zwischen gut und böse in einem Menschen nicht vollzogen werde. Mag dem griechischen Mythus der Vorzug lebendiger Mannichfaltigkeit und ästhetischer Schönheit zugestanden werden, so bleibt dem alttestamentlichen der Vorzug großartiger Einfachheit und ethischer Tiefe.

Parallel mit der beiderseitigen Ansicht über die Sünde geht die über die Sündenstrafe. Wie im griechischen Mythus der Titane Prometheus eigentlich allein als der Frevler erscheint, indem das Menschengeschlecht weniger an seinem Frevel, als an den Folgen seines Frevels Antheil nimmt, so trifft auch ihn vorzugsweise die Strafe und zwar in ganz besonderer Weise. Der dem Zeus zum Trotz das Menschengeschlecht zu gesellschaftlicher Bildung erhebende Gott wird auf Zeus' Befehl fern von aller menschlichen Gesellschaft, am entlegenen Nordostrande der Erde, am öden Felsen angeschmiedet, und ihm, der sein Gelüsten höher geachtet, als Zeus' ewiges Gesetz, frißt Zeus' Adler die unsterbliche Leber, das Organ sinnlichen Gelüstes und niederer Begierde. In der That ein schöner, tiefer Sinn in schlichter Erzählung, nur dadurch in seiner Bedeutsamkeit geschwächt, daß Prometheus allein diese Strafen duldet: die Menschen treffen nur die mit der auf dem Gebrauche des von Prometheus geraubten Feuers beruhenden Bildung verbundenen Leiden; wie aber im griechischen Mythus jene niedere, gottesvergessene Bildung als eine sündige nicht ausdrücklich bezeichnet wird, so erscheinen auch diese Leiden nicht als wohlverdiente Sündenstrafen, sondern als äußere Uebel, denen man sich als einmal vorhandenen mit Resignation fügen muß, ja sie sind nach der Erzählung der „Werke und Tage" mit jener höheren

Bildung nicht einmal nothwendig verknüpft, sondern durch die Thorheit des Epimetheus erst zufällig über die Menschen hereingebrochen. Noch äußerlicher ist die Auffassung der Theogonie, welche das Eintreten jener Uebel nicht bloß durch das Weib sich vermittelt denkt, sondern eben in der Entstehung des weiblichen Geschlechts selbst das Uebel sucht und damit die dem griechischen Geiste im Ganzen anhaftende Unfähigkeit verräth, nicht allein das Wesen und den Werth der Weiblichkeit und damit die gleiche Berechtigung des Weibes und des Mannes im Gesammtorganismus der Menschheit, sondern auch die Bedeutung der Persönlichkeit überhaupt und ihr innerstes geistiges Leben und Weben zu erkennen. Ganz anders das alte Testament! Hier ist der erste Sünder der erste Mensch selbst, und wie an ihm nur die Sünde zuerst hervortritt, von der keiner frei ist, so trifft ihn auch kein strafendes Leiden vor den übrigen Menschen voraus. Wenn nun die strafenden Uebel in Verhältnissen gefunden werden, welche mit dem Begriffe des Menschen, als eines vernünftigen, aber endlichen Wesens, nothwendig verbunden sind, und dem leiblosen Zustand im Paradiese gegenübergestellt werden, so offenbart sich hierin allerdings die Unzulänglichkeit der innere geistige Verhältnisse in äußere Geschichte umwandelnden mythischen Darstellung, welche hier genöthigt ist, was nebeneinander seyn kann und soll, den Schweiß der Arbeit und die unbesiegbare Freude der Gemeinschaft mit Gott, als verschiedene Zustände aufeinander folgen zu lassen. Zugleich aber spricht hiermit der Mythus den Gedanken aus, daß nicht unter bestimmten positiven Strafen der Sünder seine Schuld verbüßt, daß vielmehr, wie denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, so durch die Sünde alle Verhältnisse des Lebens zu Uebeln umgewandelt werden. Und, um auch darauf schließlich aufmerksam zu machen, in wie viel tieferer, edlerer Weise führt der alttestamentliche Mythus das Weib ein! Sie wird zur Vollendung des menschlichen Lebens als unentbehrliche

Gehülfin des Mannes erschaffen, ihm beigegeben als unzertrennliche Gefährtin, damit er ein Leib werde mit ihr und in dieser Verbindung erst selbst ein vollendeter Mensch. Wie sinnig knüpft an des Weibes vorherrschende Sinnlichkeit der Mythus die Verlockung der Sünde, ohne diese doch dem Manne äußerlich aufzudrängen, der vielmehr freiwillig der Stimme seines Weibes folgt, welches nachher, wie es gemeinschaftlich mit dem Mann gesündigt, auch gemeinschaftlich mit ihm büßt! Wenn auch erst der durch das Christenthum geheiligten und geläuterten deutschen Volksthümlichkeit das volle Wesen schöner Weiblichkeit in seiner ganzen Tiefe, Innigkeit und Zartheit sich erschloß, wie tritt doch in diesen Vorstellungen des alten Testamentes schon mit dem Begriffe der Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes auch der Sinn für das Wesen und den Werth menschlicher Persönlichkeit schön hervor!

Fassen wir das über den Unterschied der alttestamentlichen von der griechischen Vorstellung vom Sündenfalle Bemerkte den Hauptpuncten nach zusammen, so liegt die Grunddifferenz darin, daß der vom Israelitismus in aller Strenge festgehaltene Unterschied zwischen Gott und Welt, Natur und Geist im Griechenthum nicht vollzogen ist, vielmehr beide Sphären mit einander vermischt werden, und zwar so, daß die Welt als das Ursprüngliche, Selbständige erscheint, von welchem Geist und Gottheit erst Producte sind. Davon ist nun, zunächst in formeller Beziehung, die Folge, daß durch stetes Ueberspringen innerlicher, geistiger Beziehungen in die Sphäre der Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit die griechische Erzählung vom Sündenfalle unruhiger und unklarer wird, und daß in diesem Mythus die äußerlich geschichtliche Darstellung ein selbständiges Interesse gewinnt und den geistigen Gehalt zu sehr überwuchert, während der israelitische Mythus die geistigen Bezüge, um welche es sich hier handelt, so einfach und klar darlegt, als es die mythische Darstellung nur immer vermag. In Bezug auf den Inhalt des

Mythus aber läßt die dem Griechenthum eigne Vermenschlichung der Gottheit und Vergötterung der Menschheit die Sünde nicht sowohl als absolut strafbaren Frevel des Geschöpfes gegen den Schöpfer, sondern als Kampf des minder Mächtigen gegen den Mächtigeren und die Sündenstrafe vielmehr als ein durch die Gewalt des letzteren aufgedrungenes äußeres Uebel erscheinen, mit einem Worte: es ist der Begriff der Sünde, als eines freien Widerstrebens gegen des heiligen Gottes ewiges Gesetz, im griechischen Mythus so wenig rein ausgeprägt, daß hier mehr im Fall ein Uebel, als ein eigentlicher Sündenfall dargestellt ist.

Daß nun auf dem Grunde des dem Israelitismus eigenthümlichen wahren Begriffs und lebendigen Gefühls der Sünde dem israelitischen Volke auch in besonderem Grade das Bedürfniß nach wahrer Versöhnung und die Fähigkeit sich entwickeln mußte, die Religion der Versöhnung anzunehmen, leuchtet ohne Weiteres ein. Zwar fehlt auch der im Prometheus vorliegenden griechischen Anschauung die Idee der Versöhnung nicht: die Theogonie läßt auf die Angabe der Strafe, welche den Prometheus traf, sofort die Schilderung der Art folgen, wie seine Befreiung zu Stande kam, und auch die äschylische Trilogie schloß mit der endlichen Versöhnung der kämpfenden Parteien; aber, wie der Begriff der Sünde, so ist auch der der Erlösung und Versöhnung im griechischen Mythus, trotz aller sinnvollen Beziehungen, welche er enthält, nicht wahr, tief und ernst genug gefaßt. Nicht wahr und tief genug, weil nicht bloß der Mensch, oder der Repräsentant der Menschen, Prometheus, mit Gott versöhnt wird, indem er von seinem frevelhaften Trotze abläßt, sondern auch die Gottheit nachgeben muß, als eine, die in eifersüchtiger Wahrung ihrer Rechte selbst bis zum Unrecht sich verirrt hatte: so wenn Zeus seinen Plan, die Menschheit ganz zu vertilgen, wider Willen aufgeben muß, wenn die Fortdauer seiner Macht an die Kundwerdung eines Geheimnisses geknüpft erscheint, dessen Eröffnung er von Prometheus um den Preis

der Lösung des gefesselten Titanen eintauscht. Wunderschön ist es nun gedacht, wenn Herakles als der Erlöser und Versöhner des gefesselten Prometheus auftritt: es liegt hierin die Idee ausgedrückt, daß nur ein Gottmensch der Versöhner seyn könne, und wie in Herakles die Herrlichkeit der Götter den Menschen menschlich nahe tritt, und eine menschliche Individualität erscheint, die den ewigen göttlichen Gesetzen frei sich fügt, so muß auch er vor Allen geeignet seyn, den trotzenden Titanen, der die der Gottheit entfremdete Menschheit repräsentirt, zur Unterwerfung unter den Willen des höchsten Gottes zu bewegen und dadurch seine Befreiung möglich zu machen. Aber abgesehen von der grobsinnlichen Weise, auf welche durch die Verbindung des Zeus mit Erdentöchtern die Verwirklichung des Begriffes „Gottmensch" in der griechischen Vorstellung gefaßt wird, so wie davon, daß das Göttliche in Herakles selbst mehr in der Sphäre des Sinnlichen, als des Geistigen liegt: so ist in der durch Herakles vollzogen gedachten Versöhnung eben deßwegen der Begriff der Versöhnung nicht ernst genug gefaßt, weil sie nur in der Idee eines Gottmenschen ideell, nicht in einem wirklichen Gottmenschen factisch vollzogen erscheint. Wie der Mythus in der Idee des Prometheus die Opposition gegen das Göttliche so concentrirt, daß der Sünde der Menschen nicht mehr gedacht wird, so begnügt man sich damit, in der Person des Herakles die Idee der Versöhnung ausgedrückt zu haben, so sehr, daß das Bedürfniß nach einer wirklichen Versöhnung, an der jeder Einzelne durch Aufgeben seines egoistischen Willens sich zu betheiligen hätte, kaum mehr hervortritt; denn wenn auch hervorragende Geister des griechischen Volkes, wie namentlich die Tragiker, ein tieferes Bewußtseyn von Sünde und nach Rache rufender Schuld aussprechen und zu erregen strebten, so genügte es doch der Masse, solche Regungen durch äußere Cultushandlungen zu beschwichtigen, und sittliche Leichtfertigkeit riß mehr und mehr ein; genügt doch schon in den „Werken und

Tagen" als Trösterin für die durch Prometheus' Frevel über die Menschen gekommenen Uebel die Hoffnung, welche Aeschylos eine blinde nennt, und welche den Abgrund, welchen auszufüllen sie weder Willen, noch Kraft hat, wenigstens mit Blumen verdeckt. Wenn es endlich auf den ersten Blick scheinen könnte, als ob die dem Griechenthum überhaupt eigenthümliche Idee einer Verwandtschaft und innigen Gemeinschaft zwischen Göttlichem und Menschlichem ihm einen Vorzug gäbe vor dem Gott und Menschheit in starrer Trennung auseinander haltenden Israelitismus, so wird dieser Vorzug sofort aufgehoben durch die Art, wie jene Idee verwirklicht wird: wahre Gemeinschaft und Versöhnung mit Gott kommt dadurch zu Stande, daß der Mensch, seinen egoistischen Willen opfernd, zu Gott emporstrebt; zieht er dagegen die Gottheit ins Endliche, ja in den Kreis seiner menschlichen Gelüste und Begierden herab, so ist das eine falsche Versöhnung, und das ist der Weg zur Gemeinschaft mit Gott, den das Heidenthum überhaupt und auch das Griechenthum ging. Und wenn die heitere, reiche Entfaltung individuell-menschlichen Lebens in der griechischen Welt Schiller's Ausspruch zu bestätigen scheint:

> Als die Götter menschlicher noch waren,
> Waren Menschen göttlicher,

so verfliegt dieser freundliche Schein bei näherer Betrachtung sehr bald: das einmal ins Endliche herabgezogene Göttliche ging immer mehr verloren, der himmlische Funke erstarb in irdisch sinnlichem Treiben immer mehr, und was der Ausgang war des heiteren, götterreichen griechischen Lebens, das zeigt das von Heiden selbst bestätigte entsetzliche Gemälde heidnischer Gräuel im ersten Kapitel des Römerbriefes und jener Altar zu Athen, dessen Inschrift, verzweiflungsvoll fragend, wie ein Verirrter in der Wüste, und man weiß nicht, ob mehr rührend, oder mehr erschütternd, lautete: dem unbekannten Gott!

Unterdessen hatte auch der Israelitismus seinen sauren Weg vollendet. Der alttestamentliche Mythus vom Sündenfall weiß noch nichts von künftiger Versöhnung, und während der Grieche, am poetisch ausgeschmückten Bilde der entschwundenen goldenen Zeit sich weidend, über die Unvollkommenheit der Gegenwart sich tröstet, herrscht im Israelitismus das Gefühl der Trennung von Gott und der Schmerz über die Sünde so sehr vor, daß des vergangenen paradiesischen Urzustandes gar nicht mehr gedacht wird, wie denn, abgesehen von einigen höchst allgemeinen und zweifelhaften Anspielungen der Proverbien (3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4.), im ganzen alten Testamente auf den Mythus vom Sündenfalle keine Beziehung sich findet, und erst in den Apokryphen (Weish. 2, 23 f.) eine solche hervortritt. Dagegen erzeugt das Gefühl der Trennung von Gott das ernste Bestreben nach inniger Vereinigung mit ihm, wach erhalten durch die Hoffnung auf eine künftige Zeit innigster Gemeinschaft des Volkes und endlich, durch dessen Vermittelung, der ganzen Menschheit mit Jehova, dem wahren Gott, auf eine Zeit, die man mit einem herrschend gewordenen Namen im Allgemeinen als die messianische bezeichnen kann. Und diese tröstende Hoffnung ist keine müßige und blinde, wie jene, die Prometheus seinen Menschen gab, sondern eine zum ernstlichsten Schaffen der eignen Seligkeit rastlos anfeuernde und die Art, wie die endliche Versöhnung zu Stande kommen müsse und werde, in stets klarerem und bestimmteren Bilde zeigende. Viele zwar beschwichtigen durch äußere Gesetzeserfüllung die Stimme, die ihnen zuruft: Lasset euch versöhnen mit Gott! Der wahre Kern des Volkes aber, von tieferem religiösen Bedürfnisse belebt, läßt den äußeren Werkdienst sich nicht genügen, sondern je mehr äußere Leiden des Volkes und des einzelnen Frommen die selige Zukunft in weite Ferne hinauszurücken scheinen, desto tiefer fassen sie den Begriff der Sünde, desto höher und geistiger die Anforderungen wahrer Gerechtigkeit vor Gott, desto entschiedener bildet sich die Ueberzeugung her-

vor, daß nicht durch menschliche Kraft auf dem Wege allmählicher Entwickelung das ersehnte Gottesreich erblühen könne, sondern nur durch die schöpferische Macht des herrlichen Davidssohnes, auf dem der Geist Gottes ruhen werde in seiner ganzen Fülle, bis dann „der große Ungenannte" schon die erlösende und versöhnende Kraft leidender heiliger Liebe preißt, und Jeremia, im Tone eines Evangelisten mehr, als eines Propheten, den neuen Bund verkündet, in welchem Gott, nicht, wie im alten, ein auf Steine geschriebenes Gesetz den Menschen entgegenhalten, sondern sein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben werde. Höchst charakteristisch ist diese im Griechenthum und im Israelitismus vorliegende verschiedene Vorstellung von einer goldenen Zeit. Dort liegt diese in ferner Vergangenheit, und während eine ohnmächtige Sehnsucht ihr Bild dichterisch erneut, versinkt die griechische Welt von der Höhe jenes Urbildes herab immer tiefer in das sittliche Verderben, so daß der Rest einer allgemeinen höheren Ahnung, welche jedoch gerade um die Zeit der Erscheinung Christi auch in der heidnischen Welt lebhafter wieder aufblitzt und hie und da selbst in Erwartungen einer nahen besseren Zukunft hervorbricht, um den Altar des unbekannten Gottes sich sammeln muß; umgekehrt wird das in der Vergangenheit liegende verlorene Paradies im Israelitismus nicht weiter berücksichtigt, er vergißt, was dahinten ist, und strecket sich nach dem, was da vorne ist, und jagt nach dem vorgesteckten Ziele künftiger seliger Gemeinschaft mit Gott; statt die entschwundene goldene Zeit müßig zu beklagen, strebt er vielmehr, von Gottes Geiste erfüllt, geläutert, gestärkt, das Paradies wieder zu erwerben, er thut dieß mit einer Ausdauer und ethischen Energie, von der die heitere griechische Welt keine Ahnung hat. So wurde in der Mitte des israelitischen Volkes, unter Seelenschmerzen und äußerer Noth, während Viele in äußerer Werkheiligkeit jene vergaßen, Andere durch diese zu völligem Unglauben getrieben wurden, doch in empfänglicheren Gemüthern der Boden be-

reitet, auf welchem allein das himmlische Senfkorn der Religion der Versöhnung zuerst Wurzel schlagen konnte; und so gewiß das Christenthum nicht auf der abstracten Idee der Versöhnung, sondern auf der Grundthatsache der durch Jesum von Nazareth wirklich vollzogenen Versöhnung beruht, so gewiß steht eine Gemeinschaft, in welcher nur jene Idee hin und wieder aufleuchtet, ohne daß man um deren Verwirklichung ernsthaft sich bemühte, in entfernterer Beziehung zu ihm, als eine solche, in welcher auf dem Grunde des tief empfundenen Schmerzes der Trennung von Gott in stätigem Fortschritte ein ernstes Ringen nach wahrer Versöhnung mit ihm hervortritt, so gewiß steht mit einem Worte der Israelitismus zu dem Christenthum in einer eigenthümlich nahen Verwandtschaft. Auch widerspricht dieser Behauptung nicht der von Schleiermacher, als Stütze seiner entgegenstehenden Ansicht, geltend gemachte Umstand, daß viele Juden dem Christenthume anfangs hartnäckigeren Widerstand leisteten, als die Heiden selbst. Es erklärt sich diese Erscheinung daraus, daß jene in ihrer reineren Gotteserkenntniß und dem Gesetze doch etwas Positives hatten und leicht versucht seyn konnten, die halbe Wahrheit für die ganze zu nehmen, während bei den Griechen, nachdem das Göttliche im Sinnlichen immer mehr untergegangen war, am Ende eine geistige Leerheit eintrat, die dem Christenthum gar nichts Positives mehr entgegenzusetzen hatte und durch ihre eigene Unbefriedigtheit zu ihm hindrängte; und es steht der erwähnte Umstand unserer Ansicht um so weniger entgegen, als man immer wird zugeben müssen: wie nach Schleiermacher's eigenem Zugeständnisse ein auf griechischem Boden etwa auftretender, aus dem Heidenthume hervorgegangener Erlöser undenkbar ist, so konnten auch die ersten Verkündiger des Evangeliums nur aus dem Judenthum hervorgehen, und wie sie selbst, durch den Israelitismus vorbereitet, das Christenthum aufgenommen hatten, so mußte auch den von ihnen bekehrten Heiden, wenn nicht das Halten an dem mosaischen Gesetze, doch der Glaube

an die alttestamentliche Offenbarung zugemuthet werden; auch sie erhielten mithin das Christenthum nur durch Vermittelung des Israelitismus und konnten es nur als Vollendung und Erfüllung der im alten Testamente vorliegenden Vorbereitung und Verheißung in seiner wahren Bedeutung erfassen und lebendig sich aneignen.

Liegt in dem so eben Ausgeführten allerdings die Ansicht ausgesprochen, daß das Griechenthum vorzugsweise negativ auf das Christenthum vorbereitete, so ist doch in dem Obigen zugleich auch angedeutet, daß es an aller positiven Verwandtschaft mit dem Christenthume dem Griechenthum keineswegs fehlte. Der Israelitismus war darin einseitig, daß er, im Gegensatze gegen das Heidenthum, welches beide Seiten vermischte, Gott und Welt in starrer Trennung einander gegenüberstellte. Während in Folge hiervon dem Israeliten der göttliche Wille als äußeres Gesetz entgegentrat, welchem das Individuum sich zu unterwerfen habe, und durch den Druck des äußeren Gesetzes im Israelitismus die freie Entwickelung der Individualität in der That gehemmt wurde, erscheint im Griechenthume im Gegentheil das Menschliche gleichsam als das ursprünglich Berechtigte, dessen Gesetzen das in das Bereich des Menschlichen herabgezogene Göttliche sich fügen muß, weßhalb denn durch ungehinderte, mannichfaltigste Entwickelung des individuellen Lebens das Griechenthum vor dem Israelitismus sich auszeichnet. Und darin eben liegt seine positive Verwandtschaft zu dem Christenthum. Denn wie Christus selbst dem Willen Gottes nicht als einem äußeren Gesetze sich beugte, es vielmehr „seine Speise,“ d. h. das innerste Bedürfniß seiner individuellen Natur war, den Willen seines Vaters zu erfüllen, so soll auch der Christ, in Liebe mit Gott verbunden, dessen Gesetz als die innerste Triebkraft seines Wesens und Wirkens in sich aufnehmen, so daß, im Zustande der Freiheit der Kinder Gottes, auf diesem Grunde das individuelle Leben frei und freudig sich entfalte, und damit ist im Christenthume das Recht der Individualität wie-

derum anerkannt. Allerdings jedoch war diese Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit im Griechenthume auf falschem Wege erreicht, weßhalb auch die schöne Blüthe des griechischen Lebens, des wahren Grundes entbehrend, nur von kurzer Dauer war; es zeigte nur das Ziel einer Gemeinschaft mit der Gottheit und die Form der darauf beruhenden freien Entfaltung der Individualität, ein Ziel, ohne dessen Erreichung volle religiöse Befriedigung nicht möglich ist, gelangte aber auf falschem Wege zu diesem Ziele. Der Israelitismus dagegen schritt auf dem richtigen Wege der Läuterung und Erhebung des menschlichen Willens zur Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze langsam vorwärts, und konnte so, obgleich unter dem Drucke des Gesetzes zu individueller Freiheit selbst nicht kommend, doch allein dem Christenthum die feste Grundlage bieten, die durch das Griechenthum dargestellte Form mit dem wahren Gehalte füllen und die rechte Verwirklichung des durch das griechische Leben angedeuteten Ideals freier individueller Entfaltung anbahnen. Wie übrigens diesem nach in der Urzeit des Christenthums erst in der Gemeinschaft heidnischer und jüdischer Bekenner das christliche Princip seine volle Wirksamkeit frei entfaltete, so stand auch in der Reformationszeit, nachdem die Hierarchie des Mittelalters gewissermaßen ein Wiederaufleben der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit gewesen war, das Bedürfniß nach freier und inniger individueller Aneignung des christlichen Princips mit der Wiederbelebung des classischen Alterthums in der bedeutsamsten Wechselbeziehung; nicht als ob, wie es wohl hier und da angesehen wird, das Christenthum selbst durch das Griechenthum vollendet worden wäre, sondern so, daß dieses die Veranlassung wurde zu einer im Christenthum selbst schon gelegenen, aber seither einseitig zurückgedrängten freieren Auffassung.

Obgleich schon das Sprüchwort: „Ende gut, Alles gut," und der biblische Ausspruch: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" bei Betrachtung des traurigen Ausgangs und

der endlichen sittlichen Verwilderung im griechischen Leben auf die Ansicht führen sollte, daß das Princip des Griechenthums, wie es als kein vollkommen und dauernd befriedigendes sich erwiesen hat, so auch kein absolut wahres seyn könne; obgleich das tiefe Wort unseres großen Dichters: „Der Lebende hat Recht!" auf das griechische Princip angewandt, welches die Welt nicht zu überwinden vermochte, sondern sich auslebte und die Welt dem Verfalle überließ, und auf das christliche, welches mit dem unbestreitbaren Rechte des weltgeschichtlichen Fortschrittes auf dem Boden des Verfalles siegreich auftrat und die Welt ergriff, umgestaltete und sie fortwährend beherrscht, um sie immer vollständiger zu durchdringen, obgleich in solcher Anwendung jene Wahrheit das griechische Princip dem christlichen gegenüber darstellen mußte als ein unzulängliches, temporär gültiges, gegenüber dem vollkommenen, absoluten: so haben doch viele Freunde und Kenner des classischen Alterthums starke Neigung vom Christenthume zum Heidenthume hin gezeigt. Mag dieses theils von der starren und unfreien Weise herkommen, in welcher viele Theologen das Christenthum mehr verhüllten, als darstellten, mag es darauf beruhen, daß man die durch das Christenthum erst beseitigten großen Schwächen des heidnischen Lebens übersah und nur die Vorzüge des Griechenthums vor unserem Leben beachtete, in welchem das christliche Princip seine volle Verwirklichung allerdings noch nicht gefunden hat; mag diese Abneigung gegen das Christenthum und noch mehr gegen den Israelitismus nur ein neuer Beleg seyn zu der Regel des alten „ars non habet osorem nisi ignorantem:" so viel ist sicher, es dünkt sich nun Mancher ein neuer Prometheus, der ganz, wie der alte mit Zeus, mit Jehova oder dem Christengotte hadert, nur daß die Stelle des gewaltigen Titanen ein engbrüstiger Stubengelehrter vertritt, den nichts fesselt, als die eigene Beschränktheit, und dessen Inneres nichts zerwühlt, als die eigene Eitelkeit und Leerheit, und gewiß eine große Zahl der classischen Philologen will nichts wissen von einer näheren vorbereiten-

den Beziehung des Griechenthums auf das christliche Princip, welches das Centrum der Weltgeschichte bildet, und die Angel, um welche die Welt sich dreht [a]). Sehr dankenswerth

---

a) Auch Märker wird in der angeführten Schrift an einer dem Gegenstande mit Selbstverleugnung sich anschließenden treuen Entwickelung der griechischen Ansicht vom Bösen durch fortwährende polemische Rücksicht auf alt- und neutestamentliche Aussprüche gehindert. Um dagegen die Apologie des Griechenthums um so bequemer zu Stande zu bringen, geht er auf die im Bewußtseyn und Leben des Volkes lebendig gewordenen Ansichten, auf welche es hier vor Allem angekommen wäre, weniger ein, sondern hält sich vorzugsweise an die Philosophen, obgleich, wie wenig diese als Repräsentanten des Volksbewußtseyns gelten können, schon Platon's bekannter Ausspruch zeigt: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*; und auch die Darstellung dieser philosophischen Lehren wird zu sehr durch Beziehungen auf Aussprüche moderner Philosophen, namentlich Hegel's, gestört. Uebrigens muß der Verfasser doch öfter zum Verräther der Schwäche der griechischen Auffassung werden, so namentlich, und zwar ganz wider Willen, bei Darstellung eines Punctes, in welchem er einen Hauptvorzug der griechischen Ansicht erkennt, der Identificirung der Sünde mit der *ἀμαθία* (vergl. außer a. St. namentlich S. 195.). „Wer das Gute weiß und thut's nicht, dem ist's Sünde,“ sagt das Christenthum, und findet mithin die letztere nicht in einem bloßen Mangel der Erkenntniß, sondern in der Opposition des egoistischen Willens gegen das wohlerkannte Gesetz. Gerade weil dieß das Griechenthum nicht thut, läßt es sich die Vorstellung einer Versöhnung genügen und unterläßt das ernstliche Ringen nach ihr; gerade deßwegen bildet sich jene „Hierarchie der Intelligenz,“ zufolge welcher die esoterische Philosophie von der blöden Menge sich sondert und diese ihrem Schicksale überläßt, und gerade um dieses einseitigen Intellectualismus willen führt die griechische Philosophie selbst nicht zu dauernder Befriedigung, sondern läuft endlich in Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus aus, welche Systeme, scheinbar wesentlich verschieden, das mit einander gemein haben, daß sie sämmtlich Philosophien der Verzweiflung sind, der Verzweiflung an einer gründlichen Versöhnung des Ich mit der Welt, welche der Skepticismus offen ausspricht, während der Stoicismus die Welt dem Ich, der Epikuräismus das Ich der Welt opfert.

ist es daher, daß neuerdings namentlich Schömann, besonders in seiner Schrift über des Aeschylos gefesselten Prometheus, jene Beziehung nachdrücklich hervorhebt, und zugleich sehr zu entschuldigen, wenn er, dem Extrem der herrschenden Ansicht gegenüber, die Verwandtschaft der religiösen Anschauungen des Griechenthums mit denen des Christenthums in solcher Weise hervorhebt, daß dadurch die große Differenz beider fast ganz zurücktritt. Uns scheint, als müsse bei jeder Nachweisung einer Beziehung des Griechenthums zu dem christlichen Princip doch einleuchten, nicht nur wie jenes nicht zu leisten vermochte, was dieses zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Menschheit that, und deßhalb untergehen mußte, um diesem Platz zu machen, sondern auch, wie das Christenthum auf griechischem Boden nicht einmal die ersten Wurzeln schlagen konnte, eben weil nicht in den religiösen Ideen und dem sittlichen Leben selbst die eigentliche Verwandtschaft des Griechenthums mit dem Christenthum liegt, sondern die jenem eigenthümliche freie und vielseitige individuelle Entwickelung die Form angibt, in welcher auch das christliche Princip aufzutreten bestimmt ist; den religiösen Gehalt aber, auf dessen Grunde das Christenthum eigentlich ruht, vorzubereiten und allmählich heranzubilden, war vielmehr die Aufgabe des Israelitismus.

Indem wir also in jeder andern Beziehung die Vorzüge des Griechenthums vor dem Israelitismus und den heilsamen Einfluß, welchen sie auf die reiche Entwickelung des christlichen Lebens übten und fortwährend üben müssen, bereitwillig anerkennen, glauben wir, in Beziehung auf das religiöse und ethische Moment entschieden dem Israelitismus den Vorzug einräumen zu müssen, und behaupten darauf hin seine specifische Verwandtschaft mit dem Christenthum und seine Stellung, wie über allen übrigen nichtchristlichen Religionen, so insbesondere über dem Griechenthum in der Reihe *religiöser* Entwickelung. Wir können unsere Auseinandersetzung nicht besser schließen, als mit der Hindeutung

darauf, daß selbst die Männer, die wir am Eingange als Vertreter einer entgegengesetzten Ansicht vorzugsweise nennen mußten, zur Unterstützung der hier ausgesprochenen sehr Gewichtiges beigebracht haben. Schleiermacher thut dieß, wenn er bei Gelegenheit der Entgegensetzung der teleologischen Frömmigkeit, welche das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, gegen die ästhetische Frömmigkeit, welche das Sittliche dem Natürlichen unterordnet, Christenthum und Judenthum, als der ersteren angehörig, der „hellenischen Vielgötterei" scharf entgegensetzt und von der letzteren bemerkt: „In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurück, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im Allgemeinen auf dieselbe gibt es weder in den religiösen Symbolen, noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben, auf das Bestimmteste vorherrscht, indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind." Eben diese ästhetische Richtung, wonach das Sittliche dem Natürlichen bequem untergeordnet wird, hatte das endliche Ersterben des griechischen Geistes in dem Natürlichen und Sinnlichen zur Folge, dagegen erwuchs umgekehrt aus der strengen Forderung des Israelitismus, das Natürliche dem Geistigen zu unterwerfen, jene mit unerhörter ethischer Energie verbundene Sehnsucht nach wahrer Versöhnung mit Gott, wodurch hier, und hier allein, dem Christenthum auf eigentlich religiösem Gebiete ein positiver Anknüpfungspunct geboten wurde. Auch Hegel macht nicht allein selbst darauf aufmerksam, wie der innere sittliche Kampf des Menschen „eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern bildet;" „wie schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtseyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendste Bitte um Versöhnung;" sondern von seiner eigenen Schule ist die Einsei-

tigkeit gerügt werden, womit man, um anderweiter Vorzüge des Griechenthums willen, den entschiedenen Vorzug, welchen der Israelitismus in religiöser Beziehung behauptete, verkannt hat. Ein Wort Billroth's (Vorlesungen über Religionsphilosophie, 2. Aufl. S. 90 f.) spricht sich in dieser Beziehung besonders klar und entschieden aus und soll auch unser Schlußwort werden: „Die Forschungen der neuern Zeit, welche tiefere Aufschlüsse über das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen gegeben, und den Unterschied derselben haben einsehen lehren, haben doch auch häufig den Standpunct für die philosophische und religiöse Beurtheilung dieser Religionen verrückt und über der Verschiedenheit derselben unter einander, und jeder einzelnen in ihren verschiedenen Stadien, das Gemeinsame und Wesentliche aller vergessen lassen. So ist denn der in der früheren christlichen Weltansicht immer festgehaltene Begriff des Heidenthums als eines Ganzen, welches einen Gegensatz gegen Judenthum und Christenthum bilde, in der wissenschaftlichen Betrachtung fast verloren gegangen, und es gilt, oder galt doch noch vor Kurzem für eine Barbarei, z. B. die Griechen Heiden zu nennen. Dieser so sehr veränderte Standpunct hat theils in der allerdings einseitigen Auffassung des Heidenthums in der älteren Orthodoxie, welche alles Heidenthum ohne Weiteres verdammte, und in der dadurch hervorgerufenen Opposition ihren Grund, theils in der Bildung der letztverflossenen Zeit, welche in der That eine starke Tendenz zum Heidenthum hatte. So kommt es denn, daß man das Judenthum, welches doch von allen übrigen Religionen des Alterthums wesentlich verschieden, ja ihnen entgegengesetzt ist, mit den einzelnen heidnischen Religionen coordinirt hat. Die Aufgabe für eine wahrhaft christliche Philosophie unserer Zeit muß auch hier seyn, die rechte Mitte zu treffen, d. h. das Heidenthum weder, wie früher geschehen, zu tief zu stellen, noch auch, wie jetzt geschieht, zu überschätzen."

---

## 3.

# Ueber das Evangelium der Hebräer.

Von
F. Franck,
Diakonus in Schorndorf.

---

Lessing's Idee, daß die gemeinschaftliche Quelle unserer drei kanonischen Evangelien das syrisch-chaldäische Evangelium der Hebräer oder Nazarener sey a), blieb einige Zeit ein verborgener Schatz, bis hauptsächlich Weber (in seinen Beiträgen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und in seiner neuen Untersuchung über das Alter und Ansehen des Evangeliums der Hebräer) die Hypothese Eichhorn's von einer hebräisch-aramäischen Grundschrift für unsere drei ersten kanonischen Evangelien dadurch ergänzte, daß er die Vermuthung, diese gemeinschaftliche Urschrift sey das Hebräer-Evangelium gewesen, für die wahrscheinlichste erklärte. Obgleich nun Weber (in der Vorrede zu der letztgenannten Schrift) versichert, es werde dem Alter und Ansehen unserer kanonischen Evangelien nichts entzogen, wenn man annehme, in den ersten Zeiten des Christenthums, da die Lehre desselben noch allein in Palästina vorgetragen worden, sey schon eine Biographie Jesu in der Sprache seines Vaterlandes vorhanden gewesen, so war es doch ohne Zweifel vorzugsweise jenes dogmatische Bedenken, das von einer solchen Ansicht über die Priorität des Hebräer-Evangeliums zurückschreckte; es wurde dadurch mit dem herkömmlichen Begriff des Kanonischen auch die ziemlich katholische Ansicht von dem Entwickelungsgang der Kirche in den ersten Zeiten des Christenthums, welche bisher auch unter den Protestanten herr-

---

a) „Neue Hypothese über die Evangelien" in seinem theol. Nachlaß.

schend gewesen war, in Anspruch genommen. Nachdem nun aber in der neuesten Zeit durch die tübinger Schule der Charakter der ersten zwei Jahrhunderte der Kirchengeschichte als Ebionitismus bezeichnet worden ist, war es natürlich, daß man auf das judenchristliche Evangelium als das eigentlich kanonische Urevangelium recurrirte. Dieß that insbesondere Schwegler zuerst in seiner Recension von de Wette's Einleitung ins N. T. a), sodann in seinem nachapostolischen Zeitalter (1. Bd.), indem er ausdrücklich erklärt, daß die Kritik in dieser Beziehung seit Eichhorn Rückschritte gemacht habe, und besonders den historischen Beweis für das Alter des Hebräer-Evangeliums (nach Eichhorn und Weber) in seiner ganzen Vollständigkeit führt. Je blendender und zwingender nun diese Argumentation auf den ersten Anblick ist, desto nothwendiger erscheint es, sie einer nochmaligen Prüfung zu unterwerfen, und dazu soll die folgende Abhandlung einen Beitrag liefern, indem zuerst die äußeren Zeugnisse, sodann die inneren Gründe für die Priorität des fraglichen Evangeliums untersucht werden.

## A. Aeußere Zeugnisse.

Schon die Namenlosigkeit dieses Evangeliums, beginnt Schwegler b), deute auf seine Ursprünglichkeit. Daß es sich nicht selbst den Namen: „das Evangelium nach den Hebräern," d. h. das im Sinne der Judenchristen abgefaßte und in ihren Händen befindliche Evangelium, beigelegt hat, ist allerdings unmittelbar einleuchtend, nur die außerhalb Stehenden, die Nichtjudenchristen, die Katholiker konnten es. Ursprünglich kann das Hebräer-Evangelium nur den Namen *τὸ εὐαγγέλιον*, „das Evangelium" *κατ᾽ ἐξοχὴν* gehabt haben; dieses sey aber, wird behauptet, nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß es wirklich das erste und zuerst einzige

a) Zeller's theol. Jahrb. 1843. 3. Heft.
b) Nachapostol. Zeitalter. 1. Bd. S. 201.

Evangelium, die erste schriftliche Fixirung der evangelischen Ueberlieferung gewesen seyn. Daß jedoch dieser Schluß voreilig ist, sehen wir an dem namenlosen Evangelium, das Marcion im Gebrauch hatte. Es existirte also neben dem Hebräer-Evangelium doch noch ein anderes, das auch auf den Namen des Evangeliums κατ' ἐξοχὴν Anspruch machte. Allein eben dieses Beispiel zeigt uns, daß das eine, wie das andere Evangelium nicht deßwegen keinen besonderen Namen führte, weil noch kein anderes vorhanden war, sondern weil die andern nicht anerkannt wurden. Jede, sowohl die judenchristliche, als die marcionitische Partei wollte das rechte, alleinige Hauptevangelium haben, und daher legten sie demselben keinen menschlichen Namen bei, sondern führten ihre Schrift, wie dieß von Marcion ausdrücklich behauptet wird, auf Christum selbst als Urheber zurück.

Aber auch noch in anderer Beziehung, fährt Schwegler fort, zeuge der Name εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους für die Ursprünglichkeit dieser Evangelienschrift. „War das älteste Christenthum, wie sich auf allen Puncten der Untersuchung erweist, lediglich Judenchristenthum, waren die ältesten Christen nichts Anderes und wollten sie nichts Anderes seyn als Ἑβραῖοι, so muß auch das für Judenchristen bestimmte und in den Händen der Judenchristen befindliche Evangelium das älteste gewesen seyn." Wir sehen hieraus recht deutlich, auf welchem Wege man zu dieser Ansicht von der Priorität des Hebräer-Evangeliums geführt wurde, daß sie nicht sowohl eine für sich selbst stehende und zeugende historische Thatsache ist, als vielmehr ein Schluß aus einer anderweitigen Voraussetzung. „Umgekehrt aber," heißt es sodann, „für die Judenchristlichkeit der in Rede stehenden Periode, dafür, daß diese Periode wirklich die Periode der Ἑβραῖοι war, zeugt der nachweislich ausschließliche Gebrauch des Hebräer-Evangeliums während des Laufes der ersten anderthalb Jahrhunderte." Wir haben also hier einen vollständigen Cirkel im Beweise. Es

handelt sich nun zunächst um die richtige Nachweisung des alleinigen Gebrauches der fraglichen Schrift.

Sie war, das ist die Behauptung, das erste Evangelium, das bekannt wurde, und wird früher als die kanonischen Evangelien erwähnt.

„Eine Evangelienschrift, die sich von dem ersten Augenblicke an, in welchem überhaupt Spuren evangelischer Citate vorkommen, durch die ältesten judenchristlichen Gemeinden, durch Cerinth, Justin (wenigstens subsidiär), Papias, Ignatius, Hegesipp, Tatian bis zu den clementinischen Homilien, einer für eine gewisse Richtung der damaligen Kirche so repräsentativen Schrift, verfolgen läßt, eine Evangelienschrift, deren Spuren sich selbst innerhalb des neutestamentlichen Kanons im Brief Jacobi, im zweiten Brief Petri nachweisen lassen, darf unmöglich mit dem Prädicate des Apokryphischen abgefertigt werden. Keine neutestamentliche Schrift, am wenigsten eines unserer synoptischen Evangelien hat eine so ununterbrochene, so hoch hinaufreichende Reihe von Zeugnissen für sich aufzuweisen."

Wir finden es also, wird gesagt (a. a. O. S. 203.), zuerst in den ältesten judenchristlichen Gemeinden auf palästinensischem Boden. Daß es das Evangelium der Judenchristen war, sey constante Ueberlieferung. Wenn nun dagegen eingewendet werden wollte, daß ja Eusebius und Hieronymus nur von den späteren Judenchristen zeugen, so erwidert Schwegler, es sey unbestreitbar, daß die Nazaräer ihren Ursprung bis zu den Ursprüngen des Christenthums hinauf datiren, daß sie das primitive Christenthum darstellen und diesen ihren Charakter, von den späteren kirchlichen Entwickelungen völlig unberührt, bis zur Zeit jener Berichterstatter erhalten haben.

Diese Annahme jedoch wäre nicht bloß gegen alle Analogie historischer Entwickelung überhaupt, sondern auch gegen die Voraussetzung Schwegler's selbst. Je mehr eine Richtung sich isolirt, desto exclusiver wird sie; wurde also das

Judenchristenthum von der spätern kirchlichen Entwicklung überholt, so mußte es sich nun erst recht in seiner ganzen Eigenthümlichkeit zusammenfassen und der katholischen Kirche gegenüberstellen, was sich am deutlichsten in ihrem Evangelium gezeigt haben muß, da in den ersten zwei Jahrhunderten überhaupt und unter den Secten insbesondere die Evangelien in einer beständigen Metamorphose begriffen waren a). Daß aber das älteste Judenchristenthum mit dem späteren, wofür die Kirchenschriftsteller zeugen, keineswegs schlechthin identisch war, gibt Schwegler selbst zu, indem er verschiedene Perioden des Ebionitismus unterscheidet und ausdrücklich sagt, daß die im gewöhnlichen Sinne so genannten ebionitischen und die speculativen Elemente erst in der weiteren Entwickelung dieser Richtung hervorgetreten seyen.

Wenn sodann Cerinth und Karpokrates das Hebräer-Evangelium gebrauchten, so können diese nicht als Zeugen für die Ursprünglichkeit desselben aufgeführt werden, da in ihnen das Judenchristenthum bereits entschieden in seine

---

a) Eichhorn behauptet (Einleitung, S. 19.), daß man nur so lange, als das Christenthum in den Grenzen von Palästina eingeschlossen war, für ein Evangelium die chaldäisch-syrische Sprache habe wählen können. Wer bis dahin, wo die Provinzen des römischen Reichs außer den Grenzen Palästina's der Schauplatz des Christenthums wurden, kein Evangelium in chaldäisch-syrischer Sprache geschrieben, so ward in dieser Sprache gar keines mehr abgefaßt. Ebenso sagt Schwegler (S. 214.), zu der Zeit, in welcher unsere kanonischen Evangelien in den Vordergrund treten, habe man kein Interesse mehr haben können, ein besonderes Evangelium für die Judenchristen anzufertigen. Allein die Sprache macht fürs Erste keinen Anstoß, da in Syrien, wo Hieronymus das Nazaräer-Evangelium antraf, in Mesopotamien, Babylonien, wo so viele Juden und frühe auch Judenchristen lebten, das Aramäische Landessprache war und lange blieb. Sodann mußten die Judenchristen, wenn sie sich mit den kanonischen Evangelien nicht befreunden konnten, allerdings nur ein um so stärkeres Interesse haben, ein eigenes Evangelium zu besitzen.

zweite, sectirerische und mit gnostischen Elementen durchdrungene Formation übergegangen war. Es ist zwar eine Streitfrage geworden, ob der gnostische Ebionitismus gleichzeitig mit dem vulgären entstanden sey oder seine Entstehung einer späteren Zeit angehöre. Schliemann (Clementinen, S. 531.) findet das Erstere unbedenklich, allein die historischen Spuren, welche er für das frühere Alter des gnostischen Ebionitismus aus Irenäus, Origenes und sogar dem apostolischen Zeitalter (Irrlehrer im Kolosserbrief und den Pastoralbriefen) beibringt, sind mehr als verdächtig; das angebliche Zeugniß des Irenäus beruht auf einer unrichtigen Interpretation der bekannten Stelle: Iren. I, 26: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur, wo Schliemann die früher von Neander gegebene, aber von ihm selbst wieder zurückgenommene Erklärung hervorholt; sodann die Beziehung der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes auf die beiden Arten der wirklichen Ebioniten ist entschieden unrichtig, da wir bei den Angaben des Origenes nirgends eine Spur von gnostischem Ebionitismus finden, sondern es muß hier bei der gewöhnlichen Deutung von den Ebioniten und Nazaräern bleiben, welche Schliemann hauptsächlich deßwegen verwirft, weil er unrichtigerweise voraussetzt, der allgemeinere Gebrauch des Ebionitennamens lasse sich nicht documentiren. Was endlich die Irrlehrer des Kolosserbriefes und besonders der Pastoralbriefe betrifft, so können diese bloß dann als Zeugen für die apostolische Zeit aufgeführt werden, wenn man alle Verdachtsgründe der neueren Kritik zurückweist und die Echtheit dieser Briefe unbedingt festhalten will. Sind also keine historischen Spuren für eine frühere Entstehung des gnostischen Ebionitismus aufzuweisen, so liegt es auch in der Natur der Sache, daß die gnostische Form dieser Richtung sich erst dann aus der vulgären entwickelte, als der Gnosticismus überhaupt in der Kirche hervortrat.

Ferner wird behauptet, die evangelischen Anführungen, die uns in den Schriften der apostolischen Väter oder der

ältesten Kirchenschriftsteller bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufstoßen, führen uns sämmtlich aufs Hebräer-Evangelium zurück und lassen uns, da erst Irenäus vom griechischen Matthäustexte Gebrauch machte, über seine Priorität keinen Zweifel übrig. — Diese Behauptung aber ist keineswegs so stringent, als sie aussieht. Die sogenannten apostolischen Väter können deßwegen nicht zeugen, weil die meisten ihrer Schriften, den ersten Brief des römischen Clemens etwa ausgenommen, unecht sind, also erst in die Mitte oder die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinausführen, und dann weil ihre Citate sehr sparsam sind, mit den Citaten des Hebräer-Evangeliums nicht durchaus zusammenfallen, sondern ohne allen Zweifel aus der am Anfang des zweiten Jahrhunderts und bis in die Mitte desselben noch lebendigen mündlichen Tradition genommen sind. Dieß gibt auch Credner zu [a]).

Wir wollen einige dieser Sprüche genauer ansehen.

Als einen von denjenigen, die nicht in unseren Evangelien vorkommen, führt Credner in Uebereinstimmung mit Menardus [b]) die Stelle an aus Barnabas (Kap. 7): οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με. Allein diese Stelle soll, wie aus der Art der Anführung erhellt, gar kein wörtlicher Ausspruch Christi seyn, sondern nur das Resultat der im Vorhergehenden gegebenen typischen Beweisführung, wie Barnabas öfters seine meist gezwungenen und abgeschmackten Argumente aus dem alten Testament zusammenfaßt; ebenso wird mit φησίν die tiefere Bedeutung alttestamentlicher Sprüche und Bilder Kap. 10. angegeben und öfters.

Die Sprüche in Clemens ep. 1. ad Cor. cap. 13. und cap. 46. sind offenbar aus der Tradition und finden

---

a) Beiträge zur Einleitung. 1. B. S. 27.
b) Opp. apostol., ed. Coteler. Tom. I. p. 25.

auch in den Fragmenten des Hebräer-Evangeliums keine Parallele.

Die Stelle des Ignaz ad Smyrn. cap. 3: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, hat zwar Hieronymus im Nazaräer-Evangelium gefunden; de vir. illustr. cap. 16: Ignatius — in qua (ep. ad Smyrn. cap. 3.) et de Evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium, dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi (οἶδα) et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Eusebius, der dieselbe Stelle aus dem Briefe des Ignaz anführt (30, 36.), gesteht, er wisse nicht, woher jene Stelle sey (οὐκ οἶδ', ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται). Es ist jedoch daraus keineswegs zu schließen (wozu de Wette geneigt ist, Einl. ins N. T. 4. Aufl. S. 86. Anm. a.), daß Eusebius das Hebräer-Evangelium nicht gekannt habe, da er desselben so oft gedenkt, sondern entweder müßte die Recension des Hebräer-Evangeliums, welche er gebrauchte, den Spruch wirklich nicht gehabt haben, oder, was wahrscheinlicher ist, dieses Nichtwissen war ein bloßes Sichnichterinnern. Die genannte Stelle fand sich nach Origenes (de princip. I. prooem. §. 8.) auch in der sogenannten doctrina Petri a). In beiden Orten aber kam der Spruch aus der mündlichen Ueberlieferung, woher ihn Ignatius hatte. So sagt schon Isaak Casaubonus zu der Stelle des Eusebius (ed. Vales.): Fortasse verius, non ex evangelio Hebraico Ignatium illa verba descripsisse,

a) Es ist aber nicht ganz richtig, wenn de Wette (S. 91. Anm. d.) diese doctrina Petri mit dem evangelium Petri völlig identificirt, denn Eusebius rechnet 3, 25. zwar dieses Evangelium unter die ketzerischen Schriften, die sogenannten διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων aber, wohin die doctrina Petri gehört, unter die νόθα (oder ἀντιλεγόμενα).

verum traditionem allegasse non scriptam, quae postea in literas fuerit relata et Hebraico evangelio, quod Matthaeo tribuebant, inserta. Wollte man solche Stellen auf geschriebene Urkunden zurückführen, so müßte man doch entschieden im Briefe an die Magnesier (Kap. 9.), wo von der Auferstehung der Heiligenleiber beim Tode Christi die Rede ist, eine Anspielung auf die Stelle in Matthäus finden, da diese Notiz sich sonst nirgends zeigt.

Ferner erzählt **Papias** nach Eusebius die Geschichte einer Sünderin, welche dem Hebräer-Evangelium angehöre. Die Worte des Eusebius sind folgende (3, 39.): *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* **περιέχει**. Der Sinn dieser Notiz, behauptet **Schwegler** (a. a. O. S. 205.), könne genauer nicht der seyn, Papias habe seiner Schrift unter Anderem die Geschichte einer Sünderin einverleibt, welche **ebenfalls** auch im Evangelium der Hebräer stehe, so daß dahingestellt bliebe, ob sie Papias aus dem Hebräer-Evangelium selbst oder aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt habe, **sondern er müsse sich ausdrücklich auf jenes Evangelium als auf seine Quelle berufen haben.** Allein der Beisatz *ἣν — περιέχει* ist doch augenscheinlich nicht die Angabe des Papias, sondern des Eusebius; weil die Quelle der Erzählung nicht genannt war, setzt Eusebius hinzu, daß dieselbe im Hebräer-Evangelium enthalten sey, woraus aber keineswegs folgt, daß sie ursprünglich aus demselben genommen war, da vielmehr Papias sich seiner eigenen Angabe zufolge vorzugsweise an die mündliche Tradition hielt.

Uebrigens würde diese Citation keineswegs etwas für die Priorität des Hebräer-Evangeliums beweisen, da Papias, wie aus der Stelle des Eusebius erhellt, ja auch schon die beiden ersten Evangelien kannte. Denn daß unter den *λόγια*, welche Matthäus *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συνεγράψατο*, nicht eine bloße Spruchsammlung zu verstehen ist, kann keinem Zweifel mehr

unterliegen; daß darunter auch nicht das Hebräer-Evangelium gemeint seyn kann, würde daraus erhellen, daß er ja die Geschichte von der Sünderin aus dem Hebräer-Evangelium citirt haben soll, also dieses von den *λόγια* des Matthäus unterschieden haben müßte. Es kann also, was Papias meint, nur das mit unserem ersten kanonischen Evangelium im Wesentlichen identische, hebräisch geschriebene Matthäus-Evangelium gewesen seyn. Was sodann Papias von Markus sagt [a]), paßt allerdings nicht auf unser zweites Evangelium, aber wir haben überall keinen Grund, diese Notiz auf ein nicht mehr vorhandenes Evangelium zu beziehen, das nach Schleiermacher und Credner die Grundlage unseres jetzigen Markus gewesen seyn soll; denn diese Hypothese paßt am wenigsten auf das zweite Evangelium, es kann keineswegs die Existenz des von Papias genannten Markus und die Identität desselben mit unserem zweiten Evangelium in Frage gestellt werden, sondern nur der Bericht des Kirchenvaters von einer angeblichen petrinischen Auctorität, durch welche dieses von einem Nichtapostel abgefaßte Evangelium beglaubigt werden sollte, und de Wette hat Recht, wenn er (a. a. O. S. 173.) sagt, das sicherste sey das negative Ergebniß, daß jene Nachricht in Betreff der Beschaffenheit unseres sogenannten Markus-Evangeliums, wornach es von Matthäus und Lukas abhängig und ein späteres Erzeugniß der evangelischen Schriftstellerei ist, ohne Anwendung und Bedeutung bleibe.

---

a) Euseb. a. a. O.: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Mit besonderem Nachdruck wird namentlich auch Hegesipp aufgeführt. „Als ἀνὴρ ἀρχαῖος, wie ihn Eusebius nennt, als geborner Palästinenser und schon dadurch der urchristlichen Ueberlieferung näher stehend, ein vielbewanderter Reisender, und durch eigene Nachforschungen und Erkundigungen mit den Ueberlieferungen auch der occidentalischen Kirchen wohl vertraut, seiner ganzen Tendenz nach Mann der Tradition und auf Ermittelung der παράδοσις ἀποστολικὴ bedacht, war er, wenn irgend ein Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, zu einem Urtheil über die gleichzeitige Evangelienlitteratur befähigt" (Schwegler, S. 206.). Ohne Zweifel wäre sein Zeugniß von vorzüglichem Werthe, wenn wir nur ein genügendes hätten. Eusebius sagt von ihm (4, 22.): ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. Dieses τινὰ τίθησιν soll heißen, Hegesipp habe sich des Hebräer-Evangeliums ausschließlich bedient, denn daß dieses der Fall sey, beweise theils das Schweigen des Eusebius, der gewiß nicht unterlassen hätte, hegesippische μαρτυρίαι für unsere kanonischen Evangelien, wenn er deren gefunden hätte, anzuführen, theils seine beigefügte Bemerkung, Hegesipp habe in seinen sonst griechisch geschriebenen Denkwürdigkeiten einige Evangeliencitate hebräisch gegeben aus dem hebräischen oder aramäischen Original des Hebräer-Evangeliums, denn der Zweck dieser Originalcitate könne kein anderer seyn, als das Streben nach möglichster Authentie seiner Anführungen. Allein aus den Worten τινὰ τίθησιν ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου zu folgern, daß Hegesipp das Hebräer-Evangelium nach Eusebius ausschließlich gebraucht habe, heißt doch ohne Zweifel zu rasch geschlossen. Paulus (Conservatorium, S. 7.) erklärt es für zweifelhaft, ob Hegesipp das Wenige, was er anführe, wirklich aus dem Hebräer-Evangelium genommen habe. Euse-

bius, sagt er, fand Einiges, was Hegesipp citirt hatte, im Evangelium der Hebräer seiner Zeit, es schien ihm also aus diesem Evangelium zu seyn, er gebe aber nicht an, daß Hegesipp selbst dieses Evangelium als seine Quelle genannt habe. Darauf hat jedoch Weber (a. a. O. S. 45 ff.) genügend geantwortet: wenn wir von einem Schriftsteller sagen, er führe etwas aus einer Schrift an, so verstehen wir dem allgemeinen Sprachgebrauch nach auch das darunter, daß er selbst die angeführte Schrift als seine Quelle bezeichnet hat. Daß dieses bei Hegesipp der Fall war, geht insbesondere aus dem Nachsatz hervor, worin Eusebius sagt, er habe auch Einiges *ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* angeführt, worin ganz entschieden liegt, daß er diese ungeschriebene Ueberlieferung auch als Quelle genannt hat. Allein wir haben darum bei weitem nicht das Recht, in den obigen Worten die Ansicht des Eusebius ausgedrückt zu finden, daß Hegesipp das Hebräer-Evangelium allein gebraucht habe. Ohne Zweifel will er es vielmehr als etwas der Seltenheit wegen Bemerkenswerthes hervorheben, daß Hegesipp unter dem Vielen (*πλεῖστα*), was er geschrieben hat, auch Einiges aus dem Hebräer-Evangelium bringt, und zwar in hebräischer Sprache. Eusebius schildert ihn überall als einen katholisch gesinnten Mann, und Hegesipp selber bezeichnet sich als einen solchen, der auf einer Reise nach Rom mit den meisten Bischöfen Unterhaltungen gepflogen und von allen dieselbe Lehre gehört habe, der mit der korinthischen Gemeinde in der genauesten Verbindung stand a). Eusebius würde wohl Anstand genommen

---

a) Wenn Hegesipp (Euseb. 4, 22.) sagt, es verhalte sich in jeder Stadt so, *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*, so ist unstreitig diese Voraussstellung des alten Testaments zu stark premirt, wenn Baur (Zeller's theol. Jahrb. 1844. 3. H. S. 571.) dieselbe als einen Beweis der judenchristlichen Richtung Hegesipp's ansehen will, da es natürlich war, daß er,

haben, ihn vorzugsweise als seinen Gewährsmann zu erwählen, wenn derselbe das Hebräer-Evangelium ausschließlich gebraucht und durchaus eine einseitige, judenchristliche Richtung zur Schau getragen hätte. Bei einem Mann, der, wie Hegesipp, *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς* darstellt (Eus. 4, 8.), der den Begriff des *ὀρθὸς λόγος* so stark hervorhebt (4, 22.), der in seinen 5 Büchern *τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν* (ebendas.), war es allerdings bemerkenswerth, daß er auch einige hebräische Stellen aus dem Hebräer-Evangelium anführte, aber Eusebius findet darin nur den Beweis, *ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι*, nirgends deutet er mit einem Worte an, daß er auch judenchristlichen Geistes sey. Eben dieses soll zwar aus der bekannten Schilderung folgen, welche Hegesipp von Jakobus dem Gerechten entwirft (Eus. 2, 23.). Wenn dieser Bericht auch auf historische Wahrheit keine Ansprüche machen könne, so sey er doch, sagt Schwegler a), ein psychologisches Document; es gebe sich in der Ausmalung der Person des Jakobus die eigene ebionitische Denkweise Hegesipp's zu erkennen. Allerdings in dem Fall, wenn diese Schilderung von ihm selbst herrührte, sie war aber vielmehr eine judenchristliche Tradition, der Hegesipp folgte, ohne daß man daraus auf seine ebionitische Gesinnung schließen darf, so wenig als, wie Schliemann b) richtig bemerkt, Gregor von Nazianz, der von Petrus, und Clemens von Alexandrien, der von Matthäus etwas ganz Aehnliches berichtet, deßhalb des Ebionitismus beschuldigt werden können. — Es soll mit diesem Urtheil über Hegesipp nicht gerade Schliemann Recht gegeben werden, der jede Spur ebioniti-

---

um die ganze göttliche Auctorität aufzuführen, Gesetz und Propheten vorausgehen lassen mußte.

a) Zeller's theol. Jahrb. II, 1. S. 191.

b) A. a. O. S. 429.

scher Denkweise bei ihm leugnet, aber auf der anderen Seite ist es gewiß eine größere Ungerechtigkeit, ihn zu einem exclusiven Ebioniten zu stempeln.

Daß Justin's ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nicht das Hebräer-Evangelium sind, glaube ich, an einem anderen Orte a) nachgewiesen zu haben.

Auch Tatian's Diatessaron soll, wenn auch sein Charakter nicht mehr zu ermitteln sey, doch gewiß Verwandtschaft mit dem Evangelium der Hebräer gehabt haben, wie es denn von einigen Alten geradezu mit diesem Namen bezeichnet werde. Daß Tatian, wie sein Lehrer Justin, das Evangelium der Hebräer wenigstens mit benutzt habe, hält auch de Wette für wahrscheinlich (a. a. O. S. 101.); Credner erklärt das justinische und tatianische Evangelium geradezu für identisch. Es ist aber kaum zu begreifen, wie man auf die Stelle des Epiphanius (haeres. 46, 1: λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι), in welcher nur eine unzuverlässige Vermuthung Einzelner ausgesprochen wird, so großes Gewicht legen mag, da der Berichterstatter sichtlich gar keine genauere Kenntniß von dem fraglichen Evangelium hatte. Will man nun nicht allein auf das Hebräer-Evangelium recurriren, sondern wirklich eine Zusammenstellung (συνάφεια, συναγωγή nach Eusebius) annehmen, weil doch der Name des Evangeliums allzu zwingend ist, so ist es doch höchst unnatürlich, mit Eichhorn und Anderen lieber auf vier unkanonische Evangelien (welches sollen denn diese gewesen seyn, da sie fast alle auf Eines zusammenlaufen?) zurückzugehen, als auf unsere kanonischen. Die Stelle des Eusebius gibt uns hinreichenden Aufschluß über das genannte Evangelium, und wir haben überall keinen Grund, diese Nachricht zu verwerfen; Eusebius sagt (4, 29.): ὁ Τατιανὸς συνάφειάν

---

a) Studien der württemb. Geistlichkeit. 1846. 1. H. S. 61 ff.

τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰςέτι νῦν φέρεται. Nehmen wir die Nachricht Theodoret's a) hinzu, daß Tatian bei Abfassung des Diatessaron nur die Genealogien und Anderes, was die fleischliche Geburt des Herrn aus dem Samen David's beweisen konnte, weggelassen habe, so erklärt sich daraus von selbst die Vermuthung einer Verwandtschaft mit dem Hebräer-Evangelium, weil auch in diesem wenigstens nach der Recension der Ebioniten die ersten Kapitel fehlten. Wie die Ebioniten, so beschnitt auch Tatian die evangelische Geschichte aus dogmatischen Gründen. — Es führt uns demnach hier keine Spur auf die Annahme, welche de Wette wenigstens für wahrscheinlich hält, daß Tatian das Hebräer-Evangelium gebraucht haben soll. Die gewöhnliche Annahme, daß er in seinem λόγος πρὸς Ἕλληνας Stellen aus dem Prolog des vierten Evangeliums citirt habe, könnte man zwar in Anspruch nehmen und sagen, daß auch diese Sprüche erst aus dem Hebräer-Evangelium in das johanneische übergegangen seyen, allein diese Hypothese würde hier sich selber schlagen, weil dann jedenfalls das Hebräer-Evangelium nicht mehr das erste seyn könnte, sondern etwa als Uebergangsformation von den synoptischen Evangelien zum johanneischen angesehen werden müßte.

Endlich werden die clementinischen Homilien genannt. Schwegler sagt, Credner habe gründlich nachgewiesen, daß die evangelischen Anführungen der Homilien auf dieselbe evangelische Quelle deuten, welche auch den justinischen Citaten zu Grunde liege, auf das petrinische Evangelium oder das mit diesem identische Evangelium der Hebräer. Es ist jedoch vor Allem zu bemerken, daß die Annahme einer völligen Einerleiheit des Hebräer-Evangeliums und des Evangeliums Petri, wovon Credner ausgeht,

a) Haeret. fabb. I, 20.

unbegründet ist, indem Eusebius in der Stelle vom Kanon (3, 25.) das erstere unter die ἀντιλεγόμενα (oder νόθα) setzt und anmerkt, daß Einige sogar es den Homologumenen beizählen, das Evangelium Petri aber mit anderen, welche sich mit apostolischen Namen brüsten, unter die häretischen Schriften verweist, deren Lehr- und Redeweise ganz von dem apostolischen Typus und der wahren Orthodoxie abweiche, die daher als ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ zu verwerfen seyen. Die Bündigkeit der Argumentation Credner's muß übrigens an diesem Orte dahingestellt bleiben, da die Citate der Clementinen eine eigene Untersuchung erfordern. Jedoch könnten diese Citate insofern für das höhere Alter des Hebräer-Evangeliums darum nicht viel beweisen, weil die Homilien erst dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehören.

Origenes, sagt man weiter, citire das Hebräer-Evangelium mit Achtung. Allein was soll dieß beweisen? Gewiß nicht, was man hier voraussetzt, daß es das älteste Evangelium sey; sonst würde es Origenes bei exegetischen und kritischen Fragen höher gestellt haben, als er es stellt, wenn er es ausdrücklich non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis anführen will (comm. in Matth.). Die Auszeichnung, welche Origenes diesem Evangelium erwiesen haben soll, besteht also darin, daß er überall, wo er es citirt, eine Beschränkung beifügt (comm. in Ioh.: ἐὰν δὲ προςίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον), und in der eben citirten Stelle zu Matth.: si tamen placet alicui suscipere illud.

Eusebius, behauptet Schwegler ferner (a. a. O. S. 211.), halte sein Urtheil schwankend, indem er das Hebräer-Evangelium unter die Schriften der zweiten Klasse, die Antilegomenen, setze, mit Hermas, Barnabas und der Apokalypse zusammen, und die Bemerkung beifüge, es werde von Einigen gleichwie die Apokalypse unter die Homologumenen gerechnet. Auch Weber (a. a. O. S. 8.) sagt, Eu-

sebius selbst widerlege oder verwerfe dieses Urtheil nicht. Es kann nun zwar über die grammatische Beziehung des τούτοις gestritten werden, aber Schwegler sagt richtig, der Zusammenhang spreche für die Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende ὁμολογούμενα, weil das Hebräer-Evangelium von der damaligen kirchlichen Meinung gewiß allgemein für ein Antilegomenon angesehen worden sey; wenn er dagegen die fragliche Ansicht nur als die Ansicht von Einigen gebe, also ausdrücklich nicht als eine allgemeine, so könne er nur die Zuzählung des Evangeliums zu den Homologumenen darunter verstehen. — Daraus folgt jedoch, daß Eusebius sein Urtheil nicht schwankend hält, sondern er setzt das Hebräer-Evangelium mit der allgemeinen kirchlichen Ansicht entschieden unter die Antilegomena (oder Notha), und gibt die Ansicht von der Echtheit desselben nur als Urtheil Einiger (früherer Kirchenlehrer? κατέλεξαν) an, womit die damalige allgemeine Ueberzeugung nicht mehr übereinstimmte.

Hieronymus, sagt Schwegler ferner nach Eichhorn, erwies diesem Evangelium die Ehre, es ins Griechische und Lateinische zu übersetzen, eine Ehre, die er neben den kanonischen Schriften beider Testamente keiner andern Schrift erzeigte. Aber doch hat Hieronymus auch die Bücher Judith und Tobiä aus dem Chaldäischen übersetzt, und was Weber (a. a. O. S. 80.) gegen diese Instanz vorbringt, hält nicht Stich. Hieronymus, sagt Eichhorn weiter, will dieses Evangelium, wo nicht zur Entscheidung, so doch zum Beweis des Alterthums der in ihm enthaltenen Lehrsätze gebraucht wissen (adv. Pelag. 3, 2: quibus testimoniis si non uteris ad auctoritatem, utere saltim ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint). Auch Schneckenburger *) behauptet, Hieronymus habe dem Evangelium der Hebräer volle Glaubwürdigkeit, ja dogma-

*) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 110.

ti[illegible]en Werth zuerkannt, und will dieß aus der Stelle schließen (in Mich. 7, 6.), welche gerade das Gegentheil besagt: qui legerit canticum canticorum — crediderit que evangelio, quod secundum Hebraeos nuper transtulimus etc. Allerdings wurde dieses Hebräer-Evangelium, wie Hieronymus öfters sagt, von den Meisten für das Original des Matthäus angesehen, und er selbst hielt anfangs beide für identisch. So sagt auch schon Epiphanius von den Nazaräern (haeres. 29. §. 3.): *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί· παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται*, von den Ebioniten (haeres. 30. §. 3.): *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται. Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Später aber war Hieronymus nicht mehr dieser Meinung, sonst würde er das Hebräer-Evangelium nicht besonders übersetzt und demselben eine größere Bedeutung eingeräumt haben. Man sehe die vorsichtige Art, mit der er sich in seinen späteren Citationen über das Evangelium ausdrückt: Comm. ad Mich. 7, 6: qui crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus; ad Matth. 12, 13: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum; c. Pelag. 3, 2: In evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Man kann freilich nicht gerade mit Credner und de Wette behaupten, aus seinen der Zeit nach verschiedenen Aeußerungen erhelle,

daß Hieronymus später von der Ansicht zurückgekommen sey, das Hebräer-Evangelium sey eins mit dem Matthäus, denn dagegen bemerkt Schwegler richtig, da Hieronymus gleich das erste Mal, wo er des Hebräer-Evangeliums überhaupt Erwähnung thue (de vir. illustr. c. 2. 3.), zugleich erzähle, er habe es abgeschrieben und übersetzt, so habe er über das Verhältniß des hebräischen Textes zum griechischen von Anfang an im Reinen seyn müssen, und es sey nicht wahrscheinlich, daß er erst einige Jahrzehnte später durch gereifteres Nachdenken zur richtigen Einsicht gelangt sey. Wenn aber Hieronymus doch in der ersten Stelle die Identität des Hebräer-Evangeliums und des hebräischen Matthäus ausdrücklich behauptet a), später dagegen (s. die obigen Stellen) sich wieder zweifelnder ausdrückt, so spricht dieß doch dafür, daß er in jener ersten Stelle vielleicht aus Freude über den Fund sich zu bestimmt und stark ausgesprochen habe, wie denn Schwegler selbst zugibt, wir haben seine ersten Aussagen nicht im strengsten Sinne zu nehmen, so

---

a) De vir. illustr. c. 3: Matthaeus primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum etc. Wenn Credner meint, Hieronymus habe die Worte porro — fuit, welche von der hebräischen Urschrift handeln und den Text zu unterbrechen scheinen, nur an den Rand geschrieben, und zwar habe er damals das hebräische Evangelium noch nicht geprüft gehabt, sey also deßwegen der herrschenden Meinung gefolgt, so gilt dagegen die obige Bemerkung Schwegler's; wenn er es abgeschrieben und, wie er im vorhergehenden Kapitel sagt, übersetzt hatte, so konnte er über den wahren Sachverhalt nicht mehr im Zweifel seyn; ohnedieß mußte ein oberflächlicher Blick auf dieses Nazaräer-Evangelium die Verschiedenheit von unserem Matthäus zeigen.

daß beide Evangelien geradezu eins und dasselbe gewesen wären, sondern die Identität beziehe sich nur auf das Wesentliche. Wenn aber Schwegler die Thatsache so stark premirt, daß die Meinung, das Hebräer-Evangelium sey der Urtext des griechischen Matthäus, zur Zeit des Hieronymus eine allgemein verbreitete gewesen sey, so darf man sich billig wundern, daß kritische Ansichten aus der ältesten Zeit, welche sonst als so unzuverlässig erachtet werden, hier so viel Respect einflößen. Wenn sodann diese kritische Meinung auf eine unvordenkliche kirchliche Ueberlieferung gestützt seyn soll, so ist dieß wiederum eine für den Standpunct der neuesten Evangelienkritik völlig ungehörige und hier noch dazu aus historischen Gründen unberechtigte Connivenz gegen eine sogenannte allgemeine Tradition. — Auch Schneckenburger (a. a. O. S. 111.) redet von einer Tradition, daß das Hebräer-Evangelium der Urtext des Matthäus sey, und legt derselben für seine kritische Ansicht von der Entstehung des ersten Evangeliums eine allzu große Bedeutung bei, während aus den von Hieronymus gebrauchten Wendungen (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, ut plerique autumant) deutlich folgt, daß diese sogenannte Tradition bloß ein Schluß war, herrührend aus der Wahrnehmung eines hebräischen Evangeliums in den Händen der Judenchristen und aus der andern alten Tradition, daß Matthäus hebräisch geschrieben habe. Wenn Schneckenburger (S. 112.) dagegen ausruft: dann hätte schon Irenäus diesen oberflächlichen Schluß gemacht! diesen für die Ketzer so günstigen Schluß gemacht! so ist darauf zu erwidern, daß dieser Schluß nahe genug lag, sobald man das Hebräer-Evangelium für identisch mit dem griechischen Matthäus ansah und diesen für die bloße Uebersetzung des von Matthäus selbst verfaßten Originals hielt. Weiter sagt Schneckenburger: der Umstand, daß selbst diejenigen Kritiker, welche die theilweise Verschiedenheit des hebräischen Evangeliums von dem kanonischen wohl kannten,

und diejenigen Historiker, welche ein polemisches Interesse gegen die Historiker hatten, jene Ableitung des kanonischen Matthäus aus dem hebräischen Evangelium der Judenchristen unbedenklich festhalten, sprach dafür, daß ihr etwas Wahres zu Grunde liegen müsse. Dieß nämlich ist das Wahre, daß beide Evangelien in der Hauptsache identisch sind, zu Grunde liegt aber jener Annahme vielmehr die falsche Meinung, daß der griechische Matthäus eine bloße Uebersetzung des von Matthäus concipirten hebräischen Evangeliums sey. Es muß allerdings befremden, daß Hieronymus, auch nachdem er mit nüchternem Sinne das Hebräer-Evangelium beurtheilte, doch so schonend und vorsichtig sich ausdrückt, daß er nicht gegen die allgemeine Ansicht, wornach dieses Evangelium die Urschrift unseres kanonischen Matthäus seyn sollte, entschieden auftrat, zumal da diese Ansicht den Ketzern so günstig zu seyn schien. Man kann sich dieses nicht anders erklären, als mit Credner, welcher sagt, Hieronymus habe sich gescheut, seinen Zweifel an der Tradition, daß das fragliche Evangelium der Urtext des Matthäus sey, laut werden zu lassen. Darauf erwidert zwar Schneckenburger (S. 111.), Hieronymus sey so wenig, als Epiphanius, der Mann gewesen, welcher Ketzern zu lieb in einer Sache, wobei die Authenticität einer kanonischen Schrift gefährdet werden konnte, seine Ueberzeugung verschwieg. Aber der Mann war er, der vor der kirchlichen Meinung oder Ueberlieferung einen ungemessenen Respect hatte; also nicht Ketzern zu lieb, sondern aus Hochachtung gegen die kirchliche Tradition drängte er seine Zweifel zurück oder ließ sie nicht in sich aufkommen. Wurde die Ansicht verworfen, daß das nazaräische Evangelium die Urschrift des Matthäus sey, so schien die uralte Tradition von der hebräischen Abfassung dieses Evangeliums selbst in Frage gestellt. Dieß der Grund, warum Hieronymus auch später die allgemein vorausgesetzte Identität beider Schriften stillschweigend anzuerkennen scheint,

warum auch Epiphanius sie als eine unbestrittene Thatsache (wenigstens für das Nazaräer-Evangelium) erwähnt.

Weiter fährt Schwegler fort (S. 212.), das Hebräer-Evangelium von Anfang an unter die Kategorie des Apokryphischen zu stellen, sey nur möglich vermöge der anachronistischen Zurückdatirung der Begriffe des Kanonischen und Unkanonischen in eine Zeit, welche nachweislich beide Begriffe so wenig als den in ihnen vorausgesetzten und involvirten Begriff einer katholischen Kirche gekannt habe. Allerdings habe die spätere katholische Kirche das Hebräer-Evangelium unter die Antilegomenen, dann unter die Apokryphen gestellt und im Laufe der Jahrhunderte völlig verdrängt. Dasselbe mochte auch manche Archaismen enthalten, die einer ausgebildeteren christlichen Weltanschauung weniger entsprachen. Aber es folge daraus der apokryphische Ursprung dieses Evangeliums so wenig, als der häretische Charakter jenes ältesten Judenchristenthums, auf dessen Boden es erwuchs. — Man muß gestehen, daß mit den Begriffen des Kanonischen und Apokryphischen viel Willkür getrieben worden ist, daß sie noch ins vierte Jahrhundert herab keineswegs nach allen Seiten hin festgestellt waren; wenn es aber einseitig war, diese Begriffe schon in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts zurückzuversetzen, so ist es als eine eben so große Einseitigkeit anzusehen, sie nun erst zur Noth dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts zu vindiciren. Vielmehr scheint uns Alles darauf hinzuweisen, daß die Mitte des zweiten Jahrhunderts es ist, in welcher die Idee der katholischen Kirche aus dem Kampfe mit den entgegengesetzten Richtungen hervorgeht, also auch der Gegensatz des Kanonischen und Häretischen sich bildet. Er war also nicht schon seit längerer Zeit festgestellt (gewöhnliche Ansicht), er war aber eben so wenig noch gar nicht vorhanden (neueste Hypothese), sondern er war eben im Begriffe, sich zu bilden.

Zuletzt faßt Schwegler (S. 215.) seine Ansicht so zusammen:

Das später sogenannte Evangelium der Hebräer ist das älteste, vielleicht noch bis ins palästinensische Zeitalter hinaufreichende Evangelium, im ausschließlichen Gebrauche während der judenchristlichen Periode des Christenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, später, gleichzeitig mit der Consolidirung der katholischen Kirche, oder, was dasselbe ist, in Folge der gegen den Judaismus eingetretenen Reaction durch unsere jetzigen kanonischen Evangelien verdrängt, welche nur spätere Redactionen und bereichernde Umarbeitungen des Hebräer-Evangeliums sind, von modernen Gesichtspuncten aus und in vermittelnder Tendenz veranstaltet. — Allein gegen diese, freilich mit der Voraussetzung einer ausschließlich jüdischen Richtung des Christenthums bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts unzertrennlich zusammenhängende Hypothese spricht der Charakter der Stellen, die uns noch vom Hebräer-Evangelium aufbehalten sind, und die sämmtlich sich als secundäre Formation, als Erweiterung und Umbildung der Tradition ins Apokryphische verrathen.

Aber eben dieses wird insbesondere von Schneckenburger geleugnet, und wir gehen damit über auf den zweiten Theil.

## B. Die inneren Gründe,

welche für die Priorität des Hebräer-Evangeliums zu sprechen scheinen.

Wir haben hier den Inhalt und die Form dieses Evangeliums zu unterscheiden.

### I.

Es kommen, was den ersten Punct betrifft, diejenigen Stellen in Betracht, in denen die Relation des Hebräer-Evangeliums den Vorzug der Ursprünglichkeit vor den kanonischen (insbesondere matthäischen) Berichten haben soll. Zum Voraus ist übrigens zu bemerken, daß Schneckenburger in dieser Beziehung einen Unterschied macht zwischen dem

nazaräischen und dem ebionitischen Evangelium; es existirten nämlich, sagt er (S. 146.), von dem Evangelium καθ' Ἑβραίους mehrere Recensionen, hauptsächlich eine rein jüdische (die nazaräische) und eine gnostisirende (die ebionitische im eigentlichen Sinn), wie ja Epiphanius beide Evangelien ausdrücklich unterscheidet. Wenn de Wette, fährt Schneckenburger fort (a. a. O. §. 15.), das Hebräer-Evangelium ein sehr altes nennt, aber sich gegen die Annahme erklärt, daß es das älteste sey, so gelte diese Verwahrung mit Recht der philosophirenden Recension, welche dogmatische Veränderungen an der Urschrift anbrachte, die erst bei fortgeschrittener Reflexionsbildung nöthig erscheinen konnten (und welche, müssen wir hinzusetzen, mit ihren Berichten völlig ins Abenteuerliche sich verliert). Hier kommt also zunächst nur die sogenannte ursprüngliche, die rein judaisirende Form dieses Evangeliums in Betracht, und von ihr, sagt Schneckenburger (a. a. O.), die auch wohl später bei dem größten Theil der Judenchristen im Gebrauch blieb, da noch ein Hieronymus sie allein kannte, möchte wohl zu behaupten seyn, daß sie die älteste Traditionensammlung von Jesus ist. Denn es finden sich in ihr nicht nur einzelne Schilderungen, welche das Gepräge der Priorität der Form vor unsern Evangelien an sich tragen, sondern sie enthält sogar Notizen, welche wir in unsern synoptischen Evangelien nicht finden, und welche doch durch hinlänglich alte Zeugnisse im Wesentlichen bewahrheitet seyen.

Es tritt nun aber der eigene Fall ein, daß gleich bei der Taufe, worüber zwei Berichte vorhanden sind, einer aus dem Nazaräer-, der andere aus dem Ebioniten-Evangelium, Schneckenburger dennoch dem letzteren den Vorzug der Ursprünglichkeit gibt. Die Taufgeschichte aus dem Ebioniten-Evangelium lautet also (Epiph. haer. 30, 13.): *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.*

*Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ, λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Hier trifft Matthäus mit dem Berichte des Nazaräer-Evangeliums zusammen in der Episode von der Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen. Wichtig aber sey, sagt Schneckenburger (S. 120.), bei der Aehnlichkeit die Verschiedenheit. Das *πληρωθῆναι* beziehe sich in der Erzählung des Nazaräer-Evangeliums ohne Zweifel auf die Verheißung der Propheten, daß der Geist über den Gesalbten in vollem Maße kommen soll. Das erste kanonische Evangelium aber gebe durch eine ganz andere Wendung dem Worte einen Bezug auf die Taufe selbst als Inauguration des Messias, gemäß den Erwartungen der Zeit. Wichtiger sey, daß sich aus der Vergleichung des Hebräer-Evangeliums die Entstehung des Widerspruchs im Matthäus mit Joh. 1, 31. erklären lasse. Unser Hebräer-Evangelium stelle die Sache so dar: Zuerst werde Jesus von Johannes getauft, die darauf folgende wundervolle Erscheinung mache den Täufer betroffen und erwecke die Frage: Wer bist du? Auf diese werde noch einmal durch die himmlische Stimme geantwortet, und nun verlange Johannes fußfällig von Jesus die Taufe. Matthäus dagegen nach seiner abkürzenden Methode, und um die Sache effectvoller zu machen, lasse schon bei dem Nahen Jesu den Johannes sich weigern und jenen Ausspruch thun, der aber offenbar nicht die Bitte um die Taufe enthalte, sondern nur die Weigerung des Täufers, sie an Jesu zu vollziehen, durch die Erhabenheit seiner Person und Würde motiviren soll. Nichts desto weniger behalte auch unser Matthäus das *ἄφες*

bei, welches allein auf die von Johannes schon gemachten Anstalten, die Taufe zu empfangen, recht passe, nicht aber auf die Weigerung desselben, die Taufe selbst zu vollziehen. Mit der Verlegung dieser Scene vor die Taufe Jesu mußte aber auch der Antwort Jesu eine andere, am natürlichsten die bezeichnete Beziehung auf den Act seiner Inauguration gegeben werden. — Gegen diese Ansicht über den vorliegenden Taufbericht des Hebräer-Evangeliums hat jedoch schon Strauß a) ganz richtig erwidert: Daß wir an der Relation des genannten Evangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äußerst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich die Scene effectvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mußte wenigstens ein Fußfall (und die Bitte, selbst getauft zu werden) angebracht worden seyn; dieser Fußfall konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mußte. —

In der That müßte man sich die Augen zuhalten, um nicht zu sehen, daß dieser Bericht später ist, als der des Matthäus, an welchen er sich zunächst anschließt, und zusammengesetzt aus unserem evangelischen Texte. Das ἐν εἴδει περιστερᾶς weist auf Lukas hin (die beiden ersten Evangelien haben bloß ὡσεὶ περιστεράν, Lukas noch dazu σωματικῷ εἴδει), und ebenso ganz deutlich die erste Stimme, die in der

a) Leben Jesu. 4. Aufl. 1. Bd. S. 359.

Form des Lukas gegeben ist. Bei Matthäus ist der Vorgang so unbestimmt gehalten, daß man nicht recht weiß, ob Erscheinung und Stimme dem Täufer oder dem Getauften gelten solle; die Form der Stimme (οὗτός ἐστι) zwar deutet eher auf das Erstere hin; bei Lukas (und Markus) dagegen bezieht sich der Act bestimmt auf den Täufling selbst, daher die Anrede (σὺ εἶ). Unsere vorliegende Erzählung aus dem Hebräer-Evangelium nun verbindet Beides mit einander, daher die Wiederholung derselben Himmelsstimme, zuerst als Anrede an Jesum, sodann als objectives Zeugniß über ihn. Zugleich aber ist der Vorgang ausgeschmückt durch den weiteren Spruch (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), durch das große Licht und den apokryphischen Zusatz: εἰσελθούσης εἰς αὐτόν, der augenscheinlich der ebionitischen Ansicht von der Bedeutung der Taufe für die Person Jesu zu lieb gemacht ist. Ein weiterer Zug ist in dem von Hieronymus übersetzten Nazaräer-Evangelium hinzugefügt, um den Entschluß Jesu hervorzurufen, daß er sich von Johannes taufen lasse: contra Pelag. 3, 2: Ecce, mater Domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

Es erhellt, daß die Judenchristen sich beeiferten, die Taufe, bei welcher nach ihrem System erst der Geist Gottes auf den Menschen Jesus herabkam, auf die verschiedenste Weise auszuschmücken. Der Bericht des Matthäus lautet dagegen viel einfacher und ursprünglicher. Und dieß gilt auch von der Himmelsstimme. In Beziehung auf diese ist zwar von Strauß (I, 424.) nicht ohne Schein behauptet worden, dieselbe möge ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet haben, denn die Worte σήμερον γεγέννηκά σε haben ihren angemessenen Sinn bei der Annahme gehabt, daß Jesus erst durch die Taufe zum υἱὸς θεοῦ gemacht und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sey; nachdem aber später die

Ansicht entstanden war, welche das Verhältniß Jesu zum heiligen Geiste schon auf seine Empfängniß zurückdatirte, sey die Himmelsstimme nach Jesaj. 42, 1. umgebildet worden. Hiernach müßte man annehmen, die Stimme habe ursprünglich gelautet: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε = [illegible], dann wäre sie umgebildet worden in die Form bei Lukas: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, weil diese noch die Anrede beibehält, und dann erst sey die Fassung bei Matthäus hergestellt worden: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα = Jes. 42, 1: [illegible]. Allein wie unwahrscheinlich ist es, daß hier Matthäus das [illegible] seyn sollte, da doch des Lukas Bericht im Ganzen sich als abgeleitet gegen Matthäus beweist! Vielmehr ist der umgekehrte Gang weit einfacher und einleuchtender: die Stimme bei Matthäus ist die ursprüngliche, Lukas gab ihr die bestimmtere Wendung als Anrede, und verwandelte so das ἐν ᾧ in ἐν σοί; damit aber wurde von selbst an die Stelle Ps. 2, 7. erinnert, und die Judenchristen acceptirten diese um so lieber, da sie mit ihrer Ansicht von der Person Christi [illegible]. —

Um die Uebereinstimmung mit Johannes herzustellen, ist nach Schneckenburger der Bericht des Hebräer-Evangeliums der ursprünglichen Form. Indeß haben wir kein Recht, eine andere Schwierigkeit hineinzuziehen, da in dem Berichte des genannten Evangeliums selbst Schwierigkeiten genug sich finden.

Die Nachstellung des ἄφες — δικαιοσύνην soll passender motivirt seyn, als bei Matthäus, bei welchem gleich im Anfang Johannes mit seiner Weigerung entgegentritt. Auch Kleuker (recentiores de authentia evangelii Matthaei quaestiones; s. Schneckenb. S. 130. Anm.) findet hierin einen Beweis, daß manche Erzählungen im Hebräer-Evangelium reiner und authentischer dargestellt seyen, als in unserm griechischen Matthäus.

Bleek (Stud. u. Krit. 1833. Heft 2.) schlägt einen vermittelnden Weg ein; er will zwar keineswegs dem ganzen Taufbericht der Hebräer größere Ursprünglichkeit zuschreiben, glaubt aber doch, daß sich in der Stellung des Gesprächs zwischen dem Täufer und Jesus nach der Taufe das Ursprüngliche erhalten habe, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen lasse. Allein es ist ungehörig, die Rücksicht auf das vierte Evangelium hier einzumischen; an und für sich kann jener Zug nicht als ein Kriterium der Ursprünglichkeit angesehen werden. Schneckenburger sagt zwar, das ἄφες passe allein recht auf die von Johannes schon gemachten Anstalten, die Taufe zu empfangen, allein die Bitte des Täufers, von Jesu die Taufe zu empfangen, schließt eigentlich die Weigerung, sie ihm zu ertheilen, ein, und hätte somit allein ihre rechte Bedeutung, wenn sie noch vor der Jesu wirklich ertheilten Taufe vorausginge, nun aber hinkt sie äußerst matt hintennach. Uebrigens ist die Unbekanntschaft des Täufers mit Jesu, welche der Bericht des Ebioniten-Evangeliums in Uebereinstimmung mit Johannes vorauszusetzen scheint, doch nur ein bloßer Schein, denn die Frage, welche nach den zwei ersten Himmelsstimmen der Täufer an Jesum richtet: σὺ τίς εἶ, Κύριε; verräth ja deutlich, daß er ihn schon als κύριος kennt (denn dieses ist nicht ein bloßes Höflichkeitswort), sie ist somit nicht als Frage der Unwissenheit, sondern der Bewunderung aufzufassen. —

Vergleichen wir damit den Taufbericht aus dem Nazaräer-Evangelium, so lautet dieser nach Hieronymus (Jes. 11, 1.) also: Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus s. et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Dieser Bericht ist einfacher, und

würde insofern vor dem Berichte des Ebioniten-Evangeliums unstreitig den Vorzug verdienen. Allein gegenüber von Matthäus verräth er sich doch auf den ersten Blick als Erweiterung und Ausschmückung, und das bekennt auch Schneckenburger (S. 123. Anm.).

Der Anfang des dritten Kapitels bei Matthäus: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, mag allerdings, wie Schneckenburger sagt, ein historisches σκάνδαλον seyn, und die von de Wette (Erkl. des 1. Evang. S. 29.) für die weitere Bedeutung des ἐν τ. ἡμ. ἐκ. beigebrachte Parallele aus 2 Mos. 2, 11. trifft keineswegs zu (vergl. V. 10.), es werde aber dieses σκάνδαλον, sagt Schneckenburger (S. 120.), erklärt, wenn wir aus dem Evangelium der Hebräer erfahren, daß der Auftritt des Johannes so beschrieben wurde: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου — ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ etc. Matthäus, der den Namen Herodes für den früher (zum Unterschied von seinem Vater) Archelaus genannten nicht brauchen wollte, habe den Namen ganz ausgelassen und die Geschichte lose genug durch ἐκείναις mit dem Vorhergehenden verbunden.

Allein es handelt sich hier keineswegs darum, daß Matthäus den Namen Herodes für Archelaus nicht gebrauchen wollte, sondern um den von Schneckenburger weggelassenen Beisatz, daß dieser Herodes sey König von Judäa gewesen. Ist nun der unbestimmte Anfang des dritten Kap. bei Matthäus wirklich ein σκάνδαλον, so ist diese bestimmte chronologische Notiz des Ebioniten-Evangeliums ein noch größeres, und es wäre unbegreiflich, wie es diesen historischen Verstoß hätte machen können, wenn es der Zeit nach das erste Evangelium gewesen seyn sollte, vielmehr hat Paulus (Conservator. S. 144.) Recht, wenn er sagt, es erhelle daraus, daß das Evangelium einer Zeit angehöre, wo man schon unbedachtsame Unwissenheitsfehler begehen konnte. Paulus erklärt diesen Verstoß umgekehrt als Schneckenburger: zu jener Amplification der echten Phrase ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,

sagt er, sey der Bearbeiter jenes Evangeliums dadurch gekommen, daß der echte Matthäus nächst vor jenem *ἐν τ. ἡμ. ἐκεῖν.* des Herodes I. und des Herodes Archelaus gedacht hatte; den Sprung von 30 Jahren aus der Kindheit Jesu bis zum Auftreten des Täufers habe der Umarbeiter des ersten Evangeliums nicht beachtet. Vielmehr aber ist jener Anfang des Ebioniten-Evangeliums, wie ihn Epiphanius angibt, augenscheinlich aus Lukas 1, 5. genommen: *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας.* Nun sind, wie ja Epiphanius ausdrücklich sagt, die zwei ersten Kapitel, welche die Geburtsgeschichte Jesu enthalten, weggelassen, und es wird so unmittelbar auf den Anfang des 3. Kap. Lucä, der mit Matth. 3, 1. (*ἐν δὲ ταῖς ἡμ. ἐκ.*) parallel ist, übergesprungen. Einen Anklang an das erste Kap. des Lukas enthält aber unstreitig die Notiz aus der *ἀρχὴ* des Ebioniten-Evangeliums, daß der Täufer Johannes *ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβὲτ* gewesen seyn soll.

Wahrer und objectiv richtiger soll ferner im Hebräer-Evangelium die Versuchungsgeschichte erzählt seyn, indem sie noch als Erzählung von Jesu selbst dastehe: Orig. in Ioh.: *αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ*; cfr. Hieron. comm. in Mich. 7, 6: Ex persona Salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea, sanctus spiritus, in uno capillorum meorum. Diese Ansicht von der betreffenden Stelle kann aber nur demjenigen zusagen, der die unhaltbare Hypothese von einer ursprünglich parabolischen Form der Versuchungsgeschichte für richtig hält und dem die abenteuerliche Einkleidung, womit das Hebräer-Evangelium dieselbe beginnt, für ein Zeugniß von Anschaulichkeit gilt.

Die Lehre von der Versöhnlichkeit (Matth. 18, 21.) sey im Hebräer-Evangelium weit natürlicher eingefügt und mit der Allgemeinheit der Sünde motivirt; die Stelle lautet

würde insofern
unstreitig den V
thäus verräth er
rung und Aussch
burger (S. 12

Der Anfang
ἡμέραις ἐκείναις,
sagt, ein historisch
(Erkl. des 1. Ev
des ἐν τ. ἡμ. ἐκ.
trifft keineswegs z
σκάνδαλον, sagt
wenn wir aus den
der Auftritt des
ἡμέραις Ἡρώδου
μετανοίας ἐν τῷ Ἰ
Namen Herodes f
Vater) Archelaus g
Namen ganz ausge
ἐκείναις mit dem

Allein es hand
thäus den Namen
wollte, sondern un
senen Beisatz, daß
gewesen. Ist nun
bei Matthäus wi
chronologische Noti
res, und es wäre
stoß hätte machen
Evangelium gem
servator. S. 14
daß das Evan
bedachtsam
klä

...icht gar eine fühlbare Lücke ausfülle (Schneckenburger, ...); dieser Zusatz ist nach Hieron. in Matth. 12, 13. ...: Caementarius eram, manibus victum quaeri... ...ecor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne ... mendicem cibos. Es könnte nach der Darstel... ... Matthäus auffallend erscheinen, daß der Herr ...nken heilt, ohne von demselben darum gebeten zu ...ß er ihm also seine Dienste gleichsam aufdringt. ... aber steht die Handlung des Herrn in einem schö... ...hte da, wenn schon der bloße Anblick des Kranken ...hülfleistung auffordert. In jedem Falle aber ist die ...es Kranken nach dem Hebräer-Evangelium schlep... ...el passender haben die Synoptiker bei ähnlichen Ge... ...n den kurzen Ruf: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ. So... ... die Notiz, daß der Mensch ein caementarius war, ...ine sagenhafte Ergänzung der scheinbar unvollstän... ...ählung der Synoptiker.

...ner führt Schneckenburger (S. 124.) eine Stelle ... Ebioniten-Evangelium an, aus deren Vorschweben ...lässiger Mangel in der Sachordnung des Matthäus ...ehe. Der Eintritt Jesu in das Haus Simon's zu ...aum geschah nach dem Evangelium der Hebräer (Epi... ..., 13.), wie nach Matth. 8, 14. erst nach der Be... ...er Brüderpaare; Lukas setzt sie früher. Um diese ...ie aber Jesus laut dem Hebräer-Evangelium schon ... Apostel alle ausgewählt und berufen, während Lu... ... Markus dieß erst später geschehen lassen. Matthäus ... diese Angabe offenbar, ohne sie ausdrücklich aufzu... ... als richtig voraus, und darum schweige er später ... eigentlichen Berufung der Zwölfe, darum erscheinen ... Kap. an die Apostel schon als fertige Gesellschaft, ...ereits in der ersten öffentlichen Rede Jesu, in der ...iht ihre Bestimmung vor Augen gehalten werden ... ...bioniten-Evangeliums lautet folgen... ...νῆρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς

(Hieron. adv. Pelag. 3, 2.): Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus eius: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati; cfr. Matth. 18, 21: *Τότε προσελθὼν αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπε· Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου, καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ, λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.* Hier könnte nun die Frage des Petrus auf den ersten Anblick unmotivirt erscheinen, während sie nach dem Hebräer-Evangelium durch die Lehre des Meisters hervorgerufen wird. Natürlicher ist doch wohl, sagt Schneckenburger (S. 126.), daß Jesus, um die Versöhnlichkeit zu empfehlen, in unbestimmter Zahl siebenmal des Tages vergeben hieß, und erst, wie sein Schüler dieß bestimmt nahm, durch Potenzirung die Allgemeinheit ausdrücken wollte, als daß Petrus mit der bestimmten Frage angefangen habe: Ist's genug siebenmal? — Vielmehr aber muß es für weit natürlicher gehalten werden, wenn 1) der Jünger nach dem Maße der Versöhnlichkeit fragt, als wenn es der Meister zum Voraus in einer bestimmten Zahl festsetzt. Die Siebenzahl lag dem Petrus sehr nahe, sie wäre aber im Munde des Herrn nicht, wie Schneckenburger sagt, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte Zahl, und eben dieses paßt nicht; 2) natürlicher, wenn der Meister die von dem Jünger hingestellte Zahl, als wenn er die von ihm selbst angegebene steigert oder verbessert. Sodann ist der Beisatz in verbo eine ungehörige nähere Bestimmung des *ἁμαρτάνειν*, und endlich hinkt der begründende Satz ziemlich lahm hintendrein, da die Regel des Herrn viel schlagender ist, wenn sie ohne Beweis hingestellt wird. —

Ferner die Erzählung von dem Manne mit der verdorrten Hand, von welcher Credner urtheile, daß der Zusatz des Evangeliums der Hebräer einen sehr passenden Platz habe,

wo nicht gar eine fühlbare Lücke ausfülle (Schneckenburger, S. 131.); dieser Zusatz ist nach Hieron. in Matth. 12, 13. folgender: Caementarius eram, manibus victum quaeritans: precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. Es könnte nach der Darstellung des Matthäus auffallend erscheinen, daß der Herr den Kranken heilt, ohne von demselben darum gebeten zu seyn, daß er ihm also seine Dienste gleichsam aufdringt. Vielmehr aber steht die Handlung des Herrn in einem schöneren Lichte da, wenn schon der bloße Anblick des Kranken ihn zur Hülfleistung auffordert. In jedem Falle aber ist die Anrede des Kranken nach dem Hebräer-Evangelium schleppend; viel passender haben die Synoptiker bei ähnlichen Gelegenheiten den kurzen Ruf: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ. Sodann ist die Notiz, daß der Mensch ein caementarius war, sichtbar eine sagenhafte Ergänzung der scheinbar unvollständigen Erzählung der Synoptiker.

Weiter führt Schneckenburger (S. 124.) eine Stelle aus dem Ebioniten-Evangelium an, aus deren Vorschweben ein deßfallsiger Mangel in der Sachordnung des Matthäus sich ergebe. Der Eintritt Jesu in das Haus Simon's zu Kapernaum geschah nach dem Evangelium der Hebräer (Epiphan. 30, 13.), wie nach Matth. 8, 14. erst nach der Berufung der Brüderpaare; Lukas setzt sie früher. Um diese Zeit hatte aber Jesus laut dem Hebräer-Evangelium schon seine 12 Apostel alle ausgewählt und berufen, während Lukas und Markus dieß erst später geschehen lassen. Matthäus nun setze diese Angabe offenbar, ohne sie ausdrücklich aufzunehmen, als richtig voraus, und darum schweige er später von der eigentlichen Berufung der Zwölfe, darum erscheinen vom 5. Kap. an die Apostel schon als fertige Gesellschaft, welcher bereits in der ersten öffentlichen Rede Jesu, in der Bergpredigt, ihre Bestimmung vor Augen gehalten werden könne. Die Stelle des Ebioniten-Evangeliums lautet folgendermaßen: ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς

ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. *Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν, καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν, καὶ Ἰούδαν τὸν ἰσκαριώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα, καὶ ἠκολούθησάς μοι. Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους, εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσαι Ἱεροσόλυμα* κ. τ. λ. Abgesehen nun von dem Unpassenden in dieser Darstellung des Ebioniten-Evangeliums, daß Jesus im Hause des Simon die Jünger an ihre Berufung erinnert und selber vor ihren Ohren ihre Namen nach einander aufzählt, abgesehen davon, daß sie sämmtlich auf dieselbe Weise und an demselben Orte erwählt worden seyn sollen (was offenbar auf die Berufung der beiden Brüderpaare Matth. 4, 18. anspielt), wird ja im Hause des Simon noch einmal die förmliche Berufung und Bestellung der Jünger als Apostel vorgenommen in den Worten: *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ*, und zwar geschieht dieß hier, ohne sie sogleich zur Mission auszuschicken, wie bei Lukas und Markus, ja es soll geschehen seyn noch vor der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu! Man sieht, wie wenig es diesem Evangelium um chronologische Genauigkeit zu thun war, und wie verfehlt es wäre, auf solche Notizen ein besonderes Gewicht zu legen. Statt daß dem Matthäus ein Vorwurf daraus gemacht wird, daß er die förmliche Erwählung der sämmtlichen 12 Jünger nicht berührt, ist dieß vielmehr unstreitig ein Vorzug des ersten Evangeliums vor den beiden andern.

Ferner bemerkt Schneckenburger (S. 127.) die Opposition des Ebioniten-Evangeliums gegen den Opfercultus, welche sich in den von Epiph. 30, 16. angeführten Worten

ausspricht: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή*. Nun finde sich bei Matthäus 9, 13. u. 12, 7. ein ganz ähnlicher Ausspruch Christi (ein alttestamentliches Citat): *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν*, der wenigstens an der zweiten Stelle künstlich angebracht sey und nicht streng in den Zusammenhang passe; denn möge auch *θυσία* für Satzungswesen überhaupt stehen, was schwerlich der Fall sey, so bleibe doch keine Stelle für *ἔλεος* hier; waren die Jünger *ἀναίτιοι* in ihrem Aehrenausraufen, so war, sie nicht zu verfolgen, kein Erbarmen (S. 50.). Es liege also die Vermuthung nahe, daß es aus dem Evangelium der Hebräer, das gewiß jene opferfeindliche Ansicht öfters ausgesprochen habe, übergegangen wäre. — Man muß nun gestehen, daß der genannte alttestamentliche Spruch Matth. 12, 7. nicht recht passen will, allein die Vermuthung Schneckenburger's hat Alles gegen sich. Denn ursprünglich im Munde Jesu hatte der Spruch keineswegs einen opferfeindlichen Sinn; die Verneinung der *θυσία* ist zwar der Form nach absolut, dem Gedanken nach aber ist sie relativ zu verstehen; dagegen ist diese strenge Opposition gegen den jüdischen Opfercultus ein dogmatischer Hauptsatz der gnostischen Ebioniten, und wie sehr es ihnen darum zu thun war, diese Ansicht Christo selbst in den Mund zu legen und feierlich von ihm aussprechen zu lassen, beweist dieser in seiner zweiten Hälfte grelle, in seinem Anfang aber mit der bekannten Erklärung Jesu im Eingang der Bergpredigt (Matth. 5, 17: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι*) auffallend contrastirende Spruch.

Als ein weiterer Zug der Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums wird der Umstand geltend gemacht, daß Petrus in demselben die gleiche hervorstechende Rolle spiele, wie bei Matthäus. Es wird hierzu die Stelle citirt, die sich bei Orig. (in Matth. 19, 19.) findet: Conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Io-

annae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum. Man muß jedoch gestehen, daß sowohl der Beisatz sedenti apud se (ähnlich der Wendung, welche im vierten Evangelium von Johannes gebraucht wird), als die feierliche Anrede: Simon, fili Ioannae, bei diesem allgemeinen Spruch verdächtig ist. Durch jene Notiz soll der Vorzug des Petrus, des Apostels der Judenchristen, recht geflissentlich hervorgehoben werden, die vollständige Anrede aber bei einem Spruch, dem es an jeder persönlichen Beziehung fehlt, erscheint als gemacht.

Anders ist es Matth. 16, 17. oder Joh. 21, 15—17. Ja schon, daß sich Jesus mit dieser allgemeinen Sentenz an einen Jünger besonders gewendet haben soll, verräth deutlich den am unrechten Platz angebrachten Individualisirungstrieb der Sage, wovon sich auch schon im vierten Evangelium Spuren zeigen.

Ebenso legt Schneckenburger (S. 147.) auf eine Erscheinung des auferstandenen Jesus Gewicht, welche nach dem Evangelium der Hebräer dem Petrus zu Theil geworden sey, indem diese Notiz in unsern synoptischen Evangelien vergeblich gesucht, dagegen durch Paulus (1 Kor. 15, 5.) bestätigt werde. Nach Hieron. de vir. illustr. cap. 16. heißt es im Hebräer-Evangelium: Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale (s. dasselbe Citat in anderer Beziehung oben S. 376.). Hier soll eine besondere petrinische Erscheinung gemeint seyn, wovon sich bei Luk. 24, 34. (ὤφθη Σίμωνι) eine leise Spur finde, die aber durch das Zeugniß des Paulus bewahrheitet werde. Allein es ist augenscheinlich, daß hier nicht von einer dem Petrus allein, sondern ihm mit den andern Jüngern zu Theil gewordenen Erscheinung die Rede ist, welche ihre Parallele hat an dem Berichte des Lukas 24, 36—39., wo sich auch der analoge Spruch findet: Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων, αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει

αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν. Πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστὲ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Das bei Lukas vorangehende ὤφθη Σίμωνι weist entweder auf V. 12. zurück, so daß dort die Erzählung unvollständig wäre, denn wir haben kein Recht, das V. 24. Berichtete mit dem Gang des Petrus für identisch zu halten, oder es ist wirklich bei Lukas etwas ausgelassen, wie überhaupt der Bericht seines letzten Kapitels sehr abgerissen ist.

Auch von einer dem Jakobus gewordenen Erscheinung redet das Hebräer-Evangelium umständlich (Hieron. de vir. illustr. c. 2.): Dominus autem, quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei. Iuraverat enim Iacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit, ac fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Auch diese Erscheinung bestätige, sagt Schneckenburger (S. 147.), der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 7.). Man könne aber wohl nicht daran denken, die Berichte des Nazaräerbuchs bloß für Ausschmückungen dieser paulinischen Notiz zu nehmen, denn Paulus Schriften wurden von ihnen nicht gelesen. Man könnte also sagen, sie seyen hier einer Tradition gefolgt, vielmehr aber verräth sich obige Erzählung auf den ersten Blick als eine dem großen Judenapostel zu lieb gemachte Erfindung, wie denn auch Schneckenburger wenigstens so viel zugesteht, daß die Notiz von einer dem Jakobus gewordenen Erscheinung mythisch ausgeschmückt sey. Jedenfalls kann daraus nichts für die Ursprünglichkeit des

fraglichen Evangeliums gefolgert werden, so wenig als aus dem ganz abenteuerlichen Zug: quum dedisset sindonem servo sacerdotis, worin man allerdings mit Schneckenburger (S. 123.) eine leise Anspielung an die dem Matthäus eigenthümliche Wache am Grabe finden kann, der aber nur recht deutlich beweist, wie durch die spätere Sage die anfangs (Matth. 28, 4.) halbtodt darniedergeworfenen Wächter wieder aufgeweckt und sogar dem Herrn zu Dienst gestellt werden.

So haben sich sämmtliche Stellen, welche für eine Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums sprechen sollten, als Zeugen dagegen ausgewiesen.

Nun gibt zwar Schneckenburger selber zu, daß die Hebräerschrift, welche im ersten kanonischen Evangelium eine syntomistische Redaction erlebt haben soll, schon frühe auch eine entgegengesetzte, erweiternde Behandlung erfahren habe (S. 123.). Allein die ursprüngliche Form derselben sey auch später wohl bei dem größten Theile der Juden im Gebrauch geblieben, und diese Recension kenne Hieronymus allein. Wenn aber eben die Berichte des Nazaräer-Evangeliums, welche Hieronymus uns aufbewahrt hat, schon eine ausgebildete und fortgeführte Tradition zeigen (wie dieß Schneckenburger theilweise selbst zugibt), so ist es ein Widerspruch, von einer ursprünglichen, unveränderten Form der Tradition zu reden und daneben Erweiterungen aller Art zuzugestehen.

Dieß führt uns auf

## II.

## Die Form des Evangeliums.

Wir gehen hier am besten aus von dem allgemeinen Kanon, den Schneckenburger (S. 77.) aufstellt: die ursprüngliche Tradition sey einfach und lebendig, die Einzelnheiten mehr atomistisch zusammen-, aber in ihrer natürlichen Ausführlichkeit und Umständlichkeit auffassend. Die

spätere werde verbinden, Zusammenhang anbringen, das Wesentliche ausheben, die naive Einfachheit, Umständlichkeit und Lebendigkeit abstreifen, Einzelnes ins Auffallendere steigern und unter geschickten Händen wohl wieder zu einem schönen Gusse sich runden, dem man aber die secundäre Formation, den Durchgang durch das Reflexionsgebiet anfühlen müsse. Hier wird also zum Besten des Hebräer-Evangeliums angenommen, daß es der Charakter der ursprünglichen Sage sey, ausführlich und umständlich zu erzählen, während die syntomistische Form der Darstellung eine abgeleitete und weiter verarbeitete Tradition beweise. Wenn es sich aber bloß um den abstracten Unterschied von Mehr und Weniger handeln soll, so muß es unstreitig dem Wesen der Sage angemessener erachtet werden, daß sie vom Hause aus kurz und bündig ist, im Laufe der Zeit aber von Munde zu Munde sich ausdehnt und wächst. Vielmehr jedoch kann hier die Quantität nicht entscheiden, sondern nur die Qualität der Erzählungen. Es kann allerdings eine abgerissene Kürze geben, welche Mangel an Anschaulichkeit verräth, wie bei Matthäus; der bei weitem gewöhnlichere Gang der Sage aber ist der, daß sie immer mehr Züge aufnimmt und durch einen Reichthum von Details sich den Schein von Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit geben will. Die Kürze oder Länge an sich also macht es nicht aus, sondern der innere Charakter der Erzählungen. Hier trifft nun aber der größte Theil der Züge, welche Schneckenburger der späteren Sagenbildung zuschreibt (und auf Matthäus anwenden will), auf das Hebräer-Evangelium zu; dieses ist es, das Zusammenhang anbringt und macht, wo die ursprüngliche Sage eine Lücke gelassen zu haben scheint; dieses ist es, das bei aller Umständlichkeit die naive Einfachheit abgestreift hat; dieses ist es endlich, das Einzelnes ins Auffallendere steigert, und für all dieses kann der Eine Taufbericht des Ebioniten-Evangeliums, dem ja Schneckenburger den Vorzug der Ursprünglichkeit zuerkennt, als Beispiel genannt werden. Nun gibt zwar

Schneckenburger selber zu, daß erweiternde Zusätze ins Hebräer-Evangelium aufgenommen worden seyen und es später mehr entstellt haben müssen; aber schon anfangs, und zwar ehe wir von einem kanonischen Evangelium etwas Bestimmtes wissen, kommen Erweiterungen der kanonischen Tradition vor, die auf das Hebräer-Evangelium hinweisen. Wenn solche Erweiterungen in späterer Zeit, besonders da sich die Judenchristen mehr von den Katholischen als eine für sich beschlossene Secte absonderten, in reicherem Maße sich einschleichen, so mache dieß die davon unabhängige Wahrscheinlichkeit nicht wankend, daß doch ursprünglich die ungeordnetere, weitläufigere Traditionsform die frühere, und die geordnetere, planmäßige, reflectirende die spätere, und zwar jene die Quelle von dieser war (S. 142.).

So habe denn unser Matthäus rücksichtlich seiner Materien jenes nazaräische Evangelium zur Quelle, und sey eine freiere, nach mehr reflexionsmäßiger Methode componirte, kürzere Redaction jener noch in ziemlich chaotischem Zustand befindlichen Traditionsmasse (S. 114.). Wenn aber Schneckenburger als Beweis dafür, daß eine solche combinirende und summarische Bearbeitung ganz im Geschmacke der Zeit gewesen und ein in der Natur der Sache selbst nothwendig begründeter Fortschritt von der zerfließenden Tradition zur fixirenden Reflexion sey, wenn er als Beweis dafür das Diatessaron des Tatian anführt, so kann dieses Beispiel deßwegen nicht gelten, weil es sich bei der letzteren Schrift nicht um das Zusammenziehen Eines, sondern mehrerer Evangelien handelte. Uebrigens ist das Verhältniß des Nazaräer-Evangeliums zu unserem Matthäus keineswegs dieses, daß jenes fragmentarisch und unzusammenhängend, dieser planmäßig verbindend, jenes naiv und unbewußt, dieser ein Product der Reflexion wäre, sondern es ist auch bei ersterem ein Zusammenhang in den einzelnen Theilen, aber ein gemachter, der eben deßwegen allerdings wieder sich auflöst; auch das Nazaräer-Evangelium verfährt

mit bestimmter, nur allzu deutlicher Absichtlichkeit, indem es die Tradition nach dem fertigen dogmatischen System verarbeitete und modificirte.

Wird nun gegen die Priorität des Hebräer-Evangeliums immer wieder sowohl die gedehnte und zerflossene Darstellung überhaupt, welche so weit als möglich von ursprünglicher Einfachheit entfernt ist, als insbesondere die Menge abenteuerlicher Züge, welche die wenigen Fragmente aufweisen, aufgeführt: so wird darauf erwidert, daß ja von dem Hebräer-Evangelium mehrere Recensionen existirt haben, und zwischen der ursprünglichen Redaction desselben und der späteren wohl unterschieden werden müsse. Wenn aber der Versuch, das Nazaräer-Evangelium, von welchem Hieronymus uns berichtet, für das ursprüngliche zu erklären, als mißlungen betrachtet werden muß, so ist zu sagen, daß wir von einer solchen ursprünglichen Form des genannten Evangeliums nicht die mindeste Spur haben, sondern es ist dieß eine Ausflucht, um die Hypothese von der Geltung dieses Evangeliums gegen die sich von selbst darbietenden dringenden Einwendungen zu retten. Auch Schwegler hilft sich damit, daß der Urstamm dieses Evangeliums immer mehr verändert und erweitert worden sey, das Hebräer-Evangelium habe mehrfältige Redactionen durchlaufen, die wandelbare und fließende Beschaffenheit desselben sey unleugbare Thatsache und beurkunde sich in manchen Spuren. So treffe es sich oft, daß die aus demselben geschöpften Anführungen einer und derselben Stelle bei verschiedenen Kirchenvätern keineswegs zusammenstimmen. Es ist nun freilich zuzugeben, daß es mehrere Recensionen dieses Evangeliums gebe, wie die der Nazaräer und der Ebioniten. Allein fürs Erste weisen uns diese verschiedenen Recensionen, so viel wir von ihnen wissen, immer tiefer herunter, als die kanonischen Evangelien, nirgends haben wir eine Spur, daß eine der beiden Formen des Hebräer-Evangeliums vor Matthäus den Vorzug der Ur-

sprünglichkeit behaupten könnte; sodann wäre es sehr unwahrscheinlich, daß dann, wie versichert wird, das kanonische Evangelium die ursprünglich wahreren Berichte des Hebräer-Evangeliums alterirt und entstellt haben sollte, jede Vergleichung des beiderseitigen Textes beweist vielmehr, daß das letztere den Bericht des Matthäus ausbildet und erweitert. Also noch einmal: van einer ursprünglicheren Form des Hebräer-Evangeliums, welche unserem Matthäus, und wir müssen hinzusetzen, auch unserem Lukas zur Grundlage gedient haben sollte, wissen wir gar nichts. „Was hilft's," fragt Paulus (Conserv. S. 111.) mit Recht, „sich ein gewisses Ideal, wie dieses Evangelium ursprünglich gewesen seyn möchte, vorzustellen, während uns dafür die nöthige historische Grundlage abgeht?" Auch würde mit der Annahme einer ursprünglicheren, einfacheren Form weder dieß übereinstimmen, daß dann doch in ihr die Erzählungen weiter ausgeführt gewesen seyn müßten, noch das Andere, daß in ihr die Traditionsmasse noch in ziemlich chaotischem Zustand befindlich gewesen seyn soll; vielmehr weist eben der Umstand, daß in ihr die Geschichte schon weiter ausgeführt war, entschieden darauf hin, daß die Tradition sich schon ausgebildet und fixirt hatte. Gewiß ist es der natürlichere Hergang der Sache, daß das Hebräer-Evangelium schon selbst eine nach bestimmten dogmatischen Rücksichten veranstaltete Ueberarbeitung des Matthäus war, und dann in der späteren ebionitischen Redaction noch mehr sagenhafte und befremdliche Züge in sich aufnahm, als anzunehmen, das einfachere Hebräer-Evangelium sey zwar anfangs (durch Matthäus) in eine syntomistische, dann aber auch wieder in eine breitere Form gebracht worden. Wie sonderbar müßte man sich auch den Verlauf dieses Evangeliums denken, wenn man die verschiedenen Momente, die uns an die Hand gegeben sind, zusammenfaßt! Zuerst wäre es hebräisch gewesen (und in welchem Verhältniß sollte dann das ursprünglich hebräische Hebräer-Evangelium zum ursprünglich he-

bräischen Matthäus gestanden haben? Denn daß der letztere nicht eine bloße Spruchsammlung war, ist unzweifelhaft), dann müßte es schon vor Justin's Zeiten ins Griechische übersetzt, sodann wieder aus dem Griechischen ins Hebräische zurückvertirt worden seyn, denn das spätere, von Hieronymus citirte Nazaräer-Evangelium ist, wie Paulus (Conserv. S. 142.) und Credner (S. 408 ff.) beweisen, aus dem Griechischen ins Hebräische, oft fehlerhaft, zurückübersetzt. Was Süffert und Schneckenburger gegen letztere Behauptung vorbringen (in Beziehung auf das βαῤῥαβᾶν), ist zwar sinnreich, aber höchst unwahrscheinlich. Endlich hätte Hieronymus es wieder ins Griechische (und Lateinische) übersetzt. Statt also mit Schwegler zu sagen, unser Matthäus-Evangelium sey eine letzte, vom kirchlichen Standpunct aus veranstaltete Redaction des Hebräer-Evangeliums, die Manches, was nicht mehr an der Zeit war, getilgt und Anderes, was ein Gegengewicht gegen den vorherrschend judenchristlichen Charakter zu bilden geeignet schien, aus anderen evangelischen Quellenschriften eingeschaltet haben möge, ist vielmehr uns durch Alles die Vorstellung nahe gelegt, daß aus dem kanonischen Matthäus- (und theilweise dem Lukas-) Evangelium, dem am meisten judaisirenden, das Hebräer-Evangelium entstand, das jedoch von Anfang an einen apokryphischen Charakter hatte und denselben immer mehr bekam, je mehr sich die Judenchristen von der Berührung mit der übrigen Kirche lossagten. Es ist ja bekannt, wie wenig scrupulös die damalige Zeit, insbesondere die Vertreter häretischer Ansichten waren, eigene Schriften unter apostolischen Namen zu fabriciren; so berichtet Epiphanius (adv. haeres. 30, 16.) von den Ebioniten ausdrücklich, daß sie sich auch einer eigenen Apostelgeschichte bedienten und daß sie unter dem Namen des Jakobus, Matthäus und anderer Apostel erdichtete Schriften besaßen (Kap. 23.).

Noch verdient zum Schlusse Ein Punct besonders zur

Sprache gebracht zu werden, nämlich die verschiedenen Berichte über den Anfang dieses Evangeliums.

Nach Epiphanius 30, 13. 14. fehlte im Ebioniten-Evangelium die Kindheitsgeschichte. §. 13: *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ κ. τ. λ.* §. 14: *παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ.* Gegen die Richtigkeit dieser Angabe des Epiphanius wird aber vorgebracht, daß er in dem Berichte über die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* selbst nicht mit sich übereinstimme (Schwegler nach Credner). In der ersten Stelle heißt es (§. 13): *ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει· ὅτι ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ τοῦ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβέτ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες. Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει, ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν κ. τ. λ.* §. 14. heißt es: *ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ ποταμῷ Ἰορδάνῃ.* Hier wird nun darauf Gewicht gelegt, daß der Text der einen Stelle verschieden von dem der andern gelautet habe, die wirklichen Textesworte also keineswegs vor uns liegen können (Credner a. a. O. S. 339.), auch klängen die Worte für den Anfang eines Evangeliums so seltsam, daß man sich in Verlegenheit sehe. Allein da die beiden Citate unmittelbar nach einander stehen und das zweite in den Worten *ὡς προεῖπον*

ausdrücklich auf das erste zurückweist, so können die ganz unbedeutenden Abweichungen nicht das Mindeste beweisen. Wenn der Anfang dieses Evangeliums allerdings seltsam lautet, so ist ja dasselbe auch beim marcionitischen Evangelium der Fall, das doch ebenfalls den Ruhm früherer Abfassung haben soll und in dasselbe Verhältniß zu Lukas, wie das Hebräer-Evangelium zu Matthäus gesetzt wird. Man will aus jenen geringfügigen Abweichungen sofort den Schluß ziehen, Epiphanius habe das Hebräer-Evangelium selbst gar nicht gekannt, sonst würde er auch vor Allem den Titel richtig angegeben haben, aber er nenne es einmal *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* (30. §. 3.), das andere Mal *τὸ Ἑβραϊκόν* (30. §. 13.); beide Benennungen seyen aber nichts weniger als einerlei, die erste würde die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen bezeichnen, die zweite dagegen gehe auf die Sprache, in welcher das Evangelium abgefaßt war; keines von beiden aber seyen Ueberschriften, welche man einer Schrift vorsetze u. s. w. (Credner a. a. O. S. 337.). Allein was sollen alle diese kritischen Häkeleien, da einmal entschieden das Hebräer-Evangelium diesen Namen bei den Kirchenschriftstellern führt, und da bei Epiphanius so bald nach einander das *Ἑβραϊκὸν* gar keine andere Bedeutung haben kann, als die andere Benennung, das hebräische = das Hebräer-Evangelium?

Man will aber weiter auch aus dem Inhalt der Stellen, welche Epiphanius aus dem sogenannten Hebräer-Evangelium anführe, schließen, daß auf seine Angaben kein Gewicht zu legen sey: der Bericht von der Taufe, den er liefere (s. oben S. 392.), sey, wie die Sache selbst und das wiederholte *φησὶν* beweisen, aus vereinzelten Angaben zusammengetragen; die zweimal vom Himmel herab gehörte Stimme sey sicherlich nur Eine und dieselbe; das *καὶ πάλιν* vor *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* könne nicht im ebionitischen Evangelium gestanden haben; auch der letzte Satz, nach welchem Johannes vor Jesu niederfällt und spricht:

δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον κ. τ. λ., stehe hier am unrechten Orte und müßte der Taufe Jesu durch Johannes voraufgehen (Credner, S. 343.). Allein diese Verdachtsgründe gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung können die Echtheit derselben nicht im mindesten berühren, und seltsam, daß eben das, was für Schneckenburger ein Beweis der Ursprünglichkeit des Berichtes war, bei Credner ein Zeugniß dagegen seyn soll, woraus erhellt, wie subjectiv diese Kriterien sind. Was Credner gegen die Zusammengehörigkeit der betreffenden Stelle vorbringt, ist in der That nicht vom mindesten Belang; das φησὶν hat hier, wie auch an anderen Stellen, die allgemeine Bedeutung: „es heißt," z. B. §. 13: καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον κ. τ. λ., oder §. 14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ. Ebenso auch im Brief des Barnabas. Was Credner gegen die doppelte Himmelsstimme und gegen die Stellung der Bitte des Täufers sagt, ist der Sache nach richtig, beweist aber keineswegs, daß nicht die Erzählung im Ebioniten-Evangelium wirklich so gelautet habe.

Schliemann (a. a. O. S. 507.) nimmt an, daß das Citat des Epiphanius über die Taufgeschichte nicht dem Evangelium der gnostischen, sondern der vulgären Ebioniten entnommen sey, weil bei den letztern allein die Taufe Christi eine so hohe Bedeutung gehabt habe. Es folge also auch daraus, daß Epiphanius das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nicht aus eigener Anschauung gekannt haben könne, weil er sonst von den gnostischen Ebioniten redet. Allein es ist nicht abzusehen, warum nicht auch bei dem gnostischen Ebionitismus die Taufe Christi noch ihre Rolle gespielt haben sollte, wenn sie gleich den Aeon Christus schon bei der Geburt mit Jesu verbunden werden ließen. Ist ja doch auch in unserer evangelischen Geschichte die Taufe ein bedeutendes Moment für die Constituirung der messianischen Persönlichkeit Jesu, obgleich der höhere Begriff des πνεῦμα oder des λόγος schon

mit der Geburt eintritt. Die eigentliche Parallelstelle aus dem Evangelium der gnostischen Ebioniten sey in den clement. Homilien (3, 53.) enthalten, wo es heißt: οὗτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε. Denn nach der gnostisch-ebionitischen Recension konnte die Himmelsstimme nur beabsichtigen, Christum den Anwesenden als Solchen zu verkündigen, dem sie Gehör schenken müßten, für ihn selbst habe die Taufe und die himmlische Stimme keine Bedeutung haben können, daher haben auch die Worte: σύ μου εἶ ὁ υἱὸς κ. τ. λ. und ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε gefehlt. Allein was soll dieß heißen, wenn doch auch Mark. 1, 11. und Luk. 3, 22. die Form der Anrede gebraucht ist, während Matthäus in der Parallelstelle das οὗτος hat? Man wird doch hier ohne Zweifel zwischen dem ersten Evangelium und den beiden andern keine Verschiedenheit der dogmatischen Ansicht über die Taufe Jesu finden oder den Bericht des Matthäus dem des Markus und Lukas nachsetzen wollen. Wenn bei Matthäus allerdings der Spruch objectiv gehalten ist, und es scheinen könnte, als sollte auch der Taufe bei ihm keine subjective Bedeutung für Christum gegeben werden (wie Einige haben annehmen wollen), so ist dieß doch eine unrichtige Ansicht von dem Zusammenhang der Erzählung; das Hauptsubject ist im Vorhergehenden keineswegs Johannes, sondern Christus, und wenn der Spruch von Christo in der dritten Person lautet, so soll dadurch nur mit dem subjectiven Moment, das die Taufe für Christum hatte, das objective einer Darstellung für Johannes (und die versammelte Menge) verbunden, keineswegs das erstere völlig ausgeschlossen werden. Die Stelle der Clementinen aber ist sichtbar aus der Verklärungsgeschichte Matth. 17, 5. genommen, wo der Spruch von der Höhe ganz ebenso lautet.

Nicht minder unhaltbar ist, was von der dritten, bei Epiphanius (a. a. O. §. 13.) citirten Stelle von der Wahl der Jünger (s. oben S. 402.) behauptet wird, daß sie beson-

ders deutlich sich als Verbindung ganz verschiedener Stücke bezeichne. Allerdings fehlt es auch dieser Stelle, wie dem Taufberichte, an innerem Zusammenhang, allein daraus folgt nicht, daß erst Epiphanius sie zusammengestückelt habe. Credner behauptet, es sey auch aus dieser dritten Stelle ersichtlich, daß Epiphanius das Evangelium der Ebioniten nicht vor sich gehabt haben könne, da Jesus an dem Orte, wo von der Wahl der Jünger die Rede sey, erst als ganz unbekannt eingeführt werde mit den Worten: ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς κ. τ. λ., und doch könne diese Stelle nur nach dem Bericht von der Taufe Jesu gestanden haben. So könne aber der Text im Ebioniten-Evangelium unmöglich beschaffen gewesen seyn; die Stellen, welche Epiphanius anführe, seyen sämmtlich weder aus dem Ebioniten-Evangelium entlehnt, noch haben sie in dieser Gestalt einen Platz in demselben gehabt, vielmehr seyen sie, wie der Inhalt zeige, aus einer ebionitischen Schrift, ähnlich den clementinischen Homilien und dem κήρυγμα Πέτρου, entlehnt; in dem letzteren werde an den verschiedenen Orten, welche der Apostel auf seinen Reisen besuche, die Geschichte des Lebens Jesu verschiedentlich vor verschiedenen, wechselnden Zuhörern erörtert, und zwar so, daß die Apostel, gewöhnlich Petrus selbst, als unmittelbar redend eingeführt werden. Auf eine solche Stelle beziehen sich deutlich auch die Worte, welche zwischen der einen und der anderen Stelle stehen: μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει. Was könnte aber zwischen dem Berichte von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jesu gestanden haben? Dieses εἰπεῖν πολλὰ beziehe sich vielmehr auf die weiteren Ausführungen, welche der Erzähler in der zu Grunde liegenden Schrift dazwischen geschoben habe.

Allein alles dieses sind leere Vermuthungen. Was zuerst den Anstoß betrifft, daß Jesus auf Einmal als unbekannter Mann eingeführt werde, während die Stelle, in

welcher dieses geschehe, doch nach seiner Taufe fallen müsse, so ist eben diese letztere Behauptung mit gar nichts zu begründen, vielmehr hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß eben die Erzählung von dem Kommen Jesu nach Kapernaum, von der Auswahl seiner Jünger, von der Taufe und Lebensweise des Johannes gerade zwischen den Bericht von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jesu selbst gehörte; daraus erklärt sich einfach das μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ und das ἀνήρ τις, wie auch die Erzählung von dem Zulauf bei Johannes und von seiner Lebensart am schicklichsten an die Notiz von seinem Auftritt anschließt.

Die Conjectur ferner, daß Epiphanius nicht aus dem Ebioniten-Evangelium selbst geschöpft habe, sondern aus einer dem κήρυγμα Πέτρου ähnlichen Schrift, widerspricht nicht bloß dem Ansehen der Stellen, welche keineswegs so beschaffen sind, wie wenn sie aus dem freien Vortrage eines Apostels hervorgegangen wären, sondern als einfache, objective Erzählungen sich darstellen, wie sie einem eigentlichen Evangelium anstehen, wie ja auch in der dritten Stelle von Petrus als einer dritten Person geredet wird und vielmehr Matthäus der Sprecher zu seyn scheint, während, wenn die Stelle aus dem κήρυγμα Πέτρου seyn sollte, dieser das Wort führen müßte. Was aber insbesondere dieses κήρυγμα Πέτρου betrifft, das bei Credner in der ursprünglichen Evangelienlitteratur eine so große Rolle spielt, so hat es ohne Zweifel nie eine Schrift dieses Namens gegeben, wenigstens ist die Angabe der Pseudoclementinen, daß sie aus diesem Buche geschöpft haben, sichtbar fingirt. Was endlich die Hauptsache ist, wie hätte sich Epiphanius täuschen lassen können durch eine Schrift, welche einen ganz anderen Charakter tragen mußte, als ein so zu nennendes Evangelium? und wie mag man der Angabe des Epiphanius, daß er wirklich aus dem Ebioniten-Evangelium geschöpft habe, um kritischer und dogmatischer Vorurtheile willen ins Ange-

sicht widersprechen? (vgl. Epiph. 30. §. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ — — ἐμφέρεται, weiterhin ἐπιφέρει. §. 16: τὸ γὰρ αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει. §. 14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες κ. τ. λ.) Wie mag man es wahrscheinlich finden, daß Epiphanius der ursprünglichen Quelle unkundig gewesen sey, da doch, wie Schliemann (a. a. O. S. 509.) richtig sagt, kein Vater durch seine äußere Stellung so sehr befähigt war, uns über die Lehre der Ebioniten (und, müssen wir hinzufügen, auch über ihr Evangelium) genaue Auskunft zu geben, als er? Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorsteher eines Klosters in der Nähe von Eleutheropolis in Palästina die beste Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, sondern auch später noch war ihm als Bischof von Salamis auf Cypern, wohin sich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte, dieselbe Gelegenheit geboten, daher denn fast alle seine Nachrichten, wie Schliemann sagt, auf mündlichen Erkundigungen beruhen. Wenn er nun überall Worte der Ebioniten anführt, wenn er sich kategorisch als authentischen Gewährsmann angesehen wissen will, wenn er bei seinen Citaten aus dem Ebioniten-Evangelium niemals ein Wort fallen läßt, als hätte er sie bloß von Hörensagen oder aus einer abgeleiteten Quelle: kann man es irgend glaublich finden, daß er ihr Evangelium nicht in den Händen gehabt, sondern über den Inhalt desselben nur aus andern mündlichen oder schriftlichen Quellen berichtet hätte, auf eine Art, die ihn als einen competenten Berichterstatter zu erkennen geben soll?

Aus all' diesem erhellt, daß wir keinen Grund haben, dem Epiphanius eine genaue Bekanntschaft mit dem Ebioniten-Evangelium abzusprechen, es muß also dabei bleiben, daß nach Epiphanius in diesem Evangelium die Kindheitsgeschichte fehlte (30. §. 13: ἐν τῷ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ,

und §. 14: *παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας*). Wenn aber auch bei den Ebioniten die Kindheitsgeschichte weggeschnitten war, so stand sie doch im Nazaräer-Evangelium, denn dieses unterscheidet Epiphanius genau von jenem, während Hieronymus nur das Nazaräer-Evangelium erwähnt; bloß in Einer Stelle (comm. ad Matth. 12, 13.) gedenkt er auch der Ebioniten, erklärt aber ihr Evangelium mit dem der Nazaräer für identisch: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Von dem Nazaräer-Evangelium sagt dagegen Epiphanius, daß es vollständiger gewesen sey, als das der Ebioniten, 29, 9: ἔχουσι δὲ τὸ *κατὰ Ματθαῖον* π λ η ρ έ σ τ α τ ο ν *Ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δὲ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.* Ueber dieses Evangelium also spricht er in einem ganz andern Ton, als über das Ebioniten-Evangelium; das letztere kannte er, das erstere aber nicht. Dagegen kennt Hieronymus allein das Nazaräer-Evangelium, und so können sich die Berichte beider Kirchenväter gegenseitig ergänzen. Daß nun in dem letzteren Evangelium das evangelium infantiae enthalten war, ist wahrscheinlich. Zwar die gewöhnlich dafür angeführten Stellen (s. de Wette a. a. O. S. 91. c.) sind allerdings nicht stringent beweisend, aber sie legen doch die Vermuthung nahe, daß die ersten Kapitel in dem Exemplare des Nazaräer-Evangeliums, das Hieronymus gebrauchte, wirklich enthalten waren. Die Stelle in Ies. 11, 1. (der Taufbericht; s. oben S. 397.) geht zwar nicht auf den Anfang zurück, aber wir hören nirgends, daß dieses Evangelium etwa erst mit der Taufe angefangen habe, denn Hieronymus würde es ganz gewiß ebenso wie Epiphanius bemerkt und gerügt haben, wenn die von ihm anfangs behauptete vollständige Identität des Hebräer-Evangeliums

mit unserem Matthäus gleich durch eine wesentliche Differenz, einen ganz verschiedenen Anfang widerlegt worden wäre. Die Stelle aus Habak. 3, 3. (audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethlehem sit sita ad austrum, in qua natus est Dominus etc.) beweist zwar nicht unmittelbar, da sich Hieronymus hierbei nicht auf das Hebräer-Evangelium beruft. Allein da der Hebraeus ein Judenchrist war (in qua natus est Dominus), so ist doch wahrscheinlich, daß auch das judenchristliche Evangelium die Geburtsgeschichte enthielt. Auch die andere Stelle aus dem Commentar zu Jes. 11, 1: illud, quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit, quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraei de hoc loco assumtum putant, enthält an sich kein ausdrückliches Zeugniß, da wieder nicht vom Nazaräer-Evangelium die Rede ist, und Credner behauptet deßwegen (a. a. O. S. 400.), daß die Judenchristen sich bestimmter ausgedrückt haben würden, wo jener Spruch zu finden sey, wenn er auch in ihrem Evangelium gestanden hätte. Dieser Einwurf jedoch ist insofern ungegründet, als auch sie über eine nicht bestimmter citirte Stelle ebenfalls nur Vermuthungen aufstellen konnten. Und wenn jene eruditi Hebraei doch am wahrscheinlichsten wieder Judenchristen, Nazaräer waren, so läßt sich daraus nicht ohne Grund vermuthen, daß sie auch in ihrem Evangelium die fragliche Stelle lasen. Diese Vermuthung scheint zur Gewißheit zu werden durch die schon mehrfach in anderer Beziehung citirte Stelle de vir. illustr. c. 3., wo Hieronymus sagt, daß er die sogenannte Urschrift des Matthäus auf der Bibliothek von Cäsarea durch die Nazaräer zum Abschreiben erhalten habe, und sodann fortfährt: in quo animadvertendum, quod ubicunque Evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur LXX. translatorum auctoritatem, sed Hebraicam: e quibus illa duo

sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum, et: Quoniam Nazaraeus vocabitur. Dieß geht allerdings auf das griechische Evangelium Matthäi, von welchem zunächst im Zusammenhang der Stelle ausgegangen wird; aber die Identität desselben mit dem Nazaräer- oder Hebräer-Evangelium wird hier ausdrücklich behauptet, und wenn auch diese Stelle die Einerleiheit beider in zu starken Worten ausspricht, so kann doch die Verschiedenheit unmöglich so groß gewesen seyn, daß eben die Sprüche, welche unmittelbar auf jene Versicherung citirt werden, in dem Nazaräer-Evangelium nicht sollten gestanden haben.

Ohnedieß sagt ja Epiphanius von den Nazaräern ausdrücklich, daß sie das Evangelium Matthäi vollständig (πληρέστατον) gehabt haben, und dieser Ausdruck kann nicht sowohl auf die Weitläufigkeit und Ausführlichkeit der einzelnen Erzählungen, worauf ihn Schneckenburger beziehen möchte, gehen, als auf den Umfang des Evangeliums im Ganzen. Wenn nun gleich Epiphanius in jener Stelle nicht zu sagen weiß, ob sie auch die Genealogien weggelassen haben (wie die Ebioniten), so berichtet er doch von Cerinth und Karpokrates, daß sie aus der Genealogie bei Matthäus den Beweis geführt haben, Jesus sey der Sohn Joseph's und der Maria (haeres. 30, 14.); ihr Evangelium enthielt also die Genealogien, wenn es gleich sonst nach Epiphanius identisch war mit dem Evangelium der Ebioniten. Ebenso behaupten ja auch nach Irenäus (haer. 3, 24.) die Judenchristen, ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι, und diese hatten nach Irenäus nur den Matthäus. Zwar wendet Schwegler ein, gerade dieß, daß die Karpokratianer aus den Genealogien ihres Evangeliums die natürliche Geburt Jesu bewiesen haben, sey ein Beweis, daß sie nicht das Matthäus-Evangelium gehabt haben können, wie Epiphanius behaupte. Allerdings, aber ein mit demselben am nächsten verwandtes, das die Kindheitsgeschichte des Herrn in einer eigenen Recension enthielt, wie ja auch der Genealogie

bei Matthäus die natürliche Ansicht von der Geburt Jesu zu Grunde liegt.

Wenn man sich aber für das Vorhandenseyn der Kindheitsgeschichte Jesu im Hebräer-Evangelium auch auf die Nachricht des Hegesipp beruft (wie Schwegler und de Wette a. a. O. S. 91.), der die Verfolgung des Herodes erwähnt (Euseb. 3, 20: *ἐφοβεῖτο γὰρ ὁ Δομετιανὸς τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡρώδης*), auf Stellen des Ignaz, wo von der *παρθενία Μαρίας* erzählt ist (ad Eph. c. 19. ad Trall. c. 9.), auf Justin, der durch verschiedene seiner Angaben auf jenes Evangelium und die Kindheitsgeschichte hinweise, so ist dieß offenbar zu voreilig geschlossen, denn von Hegesipp wird nicht gesagt, daß er jene Nachricht aus dem Hebräer-Evangelium hatte, die *παρθενία Μαρίας* bei Ignaz weist mit keiner Silbe auf das Hebräer-Evangelium oder überhaupt auf eine geschriebene Ueberlieferung hin, und daß Justin das Hebräer-Evangelium durchgängig oder auch nur vorzugsweise gebraucht habe, kann durch nichts wahrscheinlich gemacht werden.

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Einige Worte über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit,

gesprochen

bei Eröffnung seiner Vorlesungen an der Universität Heidelberg

von

Prof. D. K. B. Hundeshagen.

---

Meine Herren!

Die gegenwärtige Stunde ist diejenige, mit welcher ich mein Lehramt an der hiesigen Universität antrete. Diese Neuheit meines Verhältnisses zu der Lehranstalt, welcher Sie wohl größtentheils längere oder kürzere Zeit bereits als akademische Bürger angehört haben, versetzt mich fürs Erste zu Ihnen in eine besondere Lage. Während sich nämlich die älteren Lehrer der Facultät, in welche ich einzutreten die Ehre hatte, meine verehrten Herren Collegen, bereits eines wohlverdienten Vertrauens von Ihrer Seite erfreuen, habe ich mir ein solches Vertrauen bei Ihnen erst zu erwerben. Sie kommen zu mir mehr mit einer gewissen Art von Hoff=nung, als in der sicheren Erwartung dessen, was Sie bei

mir finden werden. Mir aber liegt ob, diese Hoffnung nach Kräften zu rechtfertigen. Nun ist zwar die Rechtfertigung solcher Hoffnungen nicht das Werk eines ersten Zusammentreffens, eines kurzen Moments gegenseitiger Begrüßung. Nur längere gemeinsame Arbeit stellt hier begründete Sicherheit her, und ich möchte in meinem eignen Interesse nicht wünschen, daß von dieser Regel bei mir eine Ausnahme gemacht würde. Aber die erste gemeinsam zugebrachte Stunde hat auf der anderen Seite doch wieder eine über sie selbst hinausreichende Bedeutung. Sie läßt irgend einen fortwirkenden, vielleicht bleibenden Eindruck zurück; sie schlägt Saiten an, die da nachklingen; sie ist der Anknüpfungspunct für einen vielleicht lange sich fortspinnenden Faden, oft der Schlüssel, dessen man sich, sey es mit Recht oder Unrecht, bedient zum Verständniß alles Folgenden. Ich muß daher wünschen, daß dasjenige, was Sie aus dieser ersten Stunde von mir davontragen, wie Sie es auch sonst ansehen mögen, wenigstens etwas möglichst Bestimmtes, Unverfälschtes sey. Und darum gestatten Sie mir, bevor wir zu unserem Gegenstand übergehen, ein paar Worte, welche, wie ich hoffe, jene mir höchst wichtige Bestimmtheit herbeiführen helfen werden.

Es ist mir aber auch aus dem Grund wichtig, jene Worte vorauszuschicken, weil diese Stunde zugleich die erste Stunde einer Vorlesung über einen Gegenstand ist, welcher bisher wenigstens als besondere Disciplin hier nicht vorgetragen wurde, ja der in dieser Eigenschaft noch in der letzten Zeit mancherlei Anfechtungen ausgesetzt gewesen ist, folglich gleicherweise einer Art von Einführung bedarf. Meine Worte werden also auch darauf mit Bezug nehmen, oder vielmehr den Versuch machen, an etlichen Bemerkungen über die Bedeutung dieses Gegenstandes für unsere Zeit Ihnen einige Züge aus der geistigen Physiognomie Ihres neuen Lehrers zu zeichnen.

---

Man nennt das erste Zeitalter der christlichen Kirche das apologetische, und mit Grund. Denn die christliche Religion hatte sich in demselben erst das Recht ihrer Existenz zu erkämpfen; gegen unablässige Angriffe und Verunglimpfungen durch Juden und Heiden hatten die Koryphäen der kirchlichen Wissenschaft die hohe und lohnende Aufgabe, das Christenthum zu vertheidigen, seine Bedeutung, wenn auch nicht als einzige, doch als höchste, vollendete und vollendende Offenbarung Gottes an die Menschheit, als Heilsanstalt für die ganze Welt zu begründen. Ist das der Charakter jenes ersten Zeitalters, so können wir in dieser Beziehung unserer Zeit nicht streitig machen, zu den Anfängen des Christenthums zurückgekehrt zu seyn. Denn in der höchsten Spitze des Streites der Parteien unserer Tage, und in allem Streite, den der Einzelne in sich zu lösen hat, ist immer das Wesen der Sache selbst, Seyn oder Nichtseyn des Christenthums, in Frage gestellt. Wer hätte in unsern Tagen nicht schon die Stimmen gehört, die da ausrufen: „Die sogenannten Thatsachen, worauf das Christenthum beruht, sind reine Fictionen der Phantasie, unbewußte Schöpfungen des menschlichen Selbstbewußtseyns, welche von demselben jetzt als solche erkannt und wieder in sich zurückgenommen werden; Christus ist ein mythisches Bild, das die Vernunft unter gewissen historischen Bestimmungen projicirte, wie Osiris, Artemis." Ja noch mehr: „Die Religion überhaupt ist eine Illusion, aber eine unvermeidliche, so lange die Vernunft in ihrer Entwickelung noch nicht zur vollen Selbstkenntniß gekommen ist. Gott ist nur das aus sich selbst herausgesetzte Wesen des Menschengeistes selber, das Verhältniß zu Gott nur ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst, aber als zu einem vorgestellten Andern. Diese Thätigkeit, sich mit sich selbst zu entzweien, sich gleichsam aus sich selbst herauszusetzen, um so sein eignes Wesen wieder als ein anderes, wie sich nur in Beziehung zu diesem Andern zu setzen, worin die Religion besteht,

ist eine Entwickelungskrankheit, ein Fieber, welchem durch die Cur der reinen Vernunftbildung ein Ende gemacht wird."

Beachten wir, daß diese und ähnliche Behauptungen gegenwärtig nicht bloß als muthwillige Frivolitäten, wie einst in Italien, England und Frankreich, sondern als angebliche Frucht tiefer philosophischer und kritisch-historischer Studien zu Tag treten; ferner, daß das letzte Decennium eine ganze Litteratur hat anschwellen sehen, welche dieses Thema eigends verficht; endlich daß es auch in der weitern Litteratur der Gegenwart als mehr oder minder stark hörbarer Grundton fast überall hindurchtönt: so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir mit unserer christlichen Wissenschaft auf jene apologetische Aufgabe des ersten christlichen Zeitalters zurückgewiesen sind, ja unsern Standpunct noch um ein ansehnliches Stück rückwärts von demjenigen zu nehmen haben, den die ältesten Apologeten einnahmen. Denn diese hatten bekanntlich nicht sowohl den Atheismus und die Irreligiosität zu bekämpfen, als das Christenthum selbst gegen den Vorwurf des Atheismus und der Irreligiosität in Schutz zu nehmen.

Oder sollen wir etwa die ganze Arbeit als eine von vorn herein vergebliche und eitle liegen lassen? Sollen wir uns verdrießen lassen, von Neuem an dem Punct zu beginnen, wo vor fast 1800 Jahren unsere Vorgänger begonnen haben und auf den wir uns jetzt nach langen und reichen Entwickelungen nichtsdestoweniger wieder zurückgeschleudert sehen? Sollen wir, denen glaubend, die uns zurufen: „es gibt keine Theologie, sie fußt durchweg auf Illusionen, die Kirche hat innerlich aufgehört zu leben, und ihr noch vorhandener Leichnam muß entfernt werden, um der einzigen noch übrigen Form der Gemeinschaft, dem Staate, Platz zu machen," — sollen wir, diesen glaubend, an der Wissenschaft verzweifeln, mit ihr brechen und uns damit begnügen, entweder die reinere evangelische Lehre des öffentlichen Kirchenthums hinter einer starken Kirchenverfassung zu verbollwerken, oder

auch, das öffentliche Kirchenthum preisgebend, uns in kleine Conventikel zurückzuziehen und in ihnen zu beten, daß Gott es besser mache, daß Er Sein Reich auf Erden wieder herstelle?

Das sey ferne! Lassen Sie mich es vielmehr, meine Herren, hier sogleich als einen der Glaubensartikel aussprechen, von deren Wahrheit ich aufs Tiefste überzeugt bin: ich glaube an eine Zukunft der Kirche, an eine Wiederherstellung des Reiches Gottes, so weit es überhaupt in diesem irdischen, jetzt allerdings sehr zerfallenen Kirchenthum beschlossen ist; ich glaube, daß Gott in Erhörung des Gebetes der Gläubigen der Wiederhersteller seyn wird. Aber ich glaube auch an eine Zukunft der Wissenschaft des Christenthums; ich glaube, daß Gott im unendlichen Reichthum der Mittel, welche Ihm zu Gebote stehen, der Wissenschaft überhaupt, der Theologie und Philosophie insbesondere, wenn auch nicht die ausschließliche, Alles beherrschende, doch im Organismus der Kirche eine Hauptstelle für alle Zeiten angewiesen hat, daß Gott die Kirche wieder aufbauen wird, nicht bloß mittelst einer bessern, stärkern Verfassung, sondern auch mit und durch Wissenschaft!

Wir sollen und dürfen uns nicht schrecken lassen durch die feindliche Physiognomie, mit welcher Christenthum und Religion von allerdings weit verbreiteten Denkarten angeblickt werden, wenn auch diese Denkarten sich gern als die alleinige Zeitbildung, oder gar als die Spitze und der Abschluß aller Bildung überhaupt geltend machen möchten. Wir dürfen uns auch nicht imponiren lassen durch die Zuversicht, mit welcher jene Denkarten behaupten, durch ihr bloßes Auftreten, ihren bloßen Anblick, wie durch ein Medusenhaupt, die christlichen und allgemein religiösen Glaubensobjecte flugs in eine Sammlung von antediluvianischen Petrefacten verwandelt zu haben. Denn das ist eine bloße Behauptung, wie manche andere auch. Vielmehr geziemt es uns, jenen Denkarten muthig ins Antlitz zu schauen, damit wir lernen, was

an ihnen sey, ob etwas, ob viel oder wenig dahinter sich verberge, ja ob sie vielleicht gar das Gegentheil von dem aussagen, was sie wollen, ob nicht vielleicht gerade in ihnen mit die beginnende Wiederherstellung der Kirche sich ankündige und kennzeichne.

Ich rede im Ernst. Wie wir gesehen haben, sind allerdings Christenthum und Religion im Namen einer freien protestantischen Wissenschaft heutzutage bis zur absoluten Verneinung in Frage gestellt worden. Kann ich nun auch nicht sagen, daß ich für meine Person sowohl diese Auffassung von Freiheit, als von Protestantismus als die meinige anzuerkennen vermöchte oder darauf viel hielte, so will ich doch nicht leugnen, daß mir etwas von freiem Protestantischen in dieser Geistesbewegung zu seyn scheint. Es scheint mir, daß eine gewisse Nothwendigkeit der Sache diesen Zustand des In-Frage-Stellens hervorgerufen hat. Denn — abgesehen von Anderem — ist das wahre, selbstbewußte Christenthum in keinem Fall das unmittelbare, schlechthin gegebene und angewöhnte. Den Weg vom natürlichen Menschen zum Christen, von der Buße und Wiedergeburt bis zum Frieden mit Gott in Christo, dem Versöhner und Erlöser, muß im Grund Jeder von vorn anfangen. Es ist daher nur ein Zeichen von etwas wirklich Protestantischem im Charakter der Zeit, daß dieser Weg überall mit Bewußtseyn gegangen wird, daß man sich nicht scholastischer Weise darüber täuscht, als könne von irgend Einem das Christenthum wie eine fertige Substanz hingenommen werden. Daraus ergeben sich aber zwei wichtige Folgerungen. Erstens: Wenn Jeder sich das Christenthum selbst und auf eine eigenthümliche Art erwerben muß, so wird er es beim Abschluß auch in einer individuellen Gestalt besitzen. Denn die heilige Stadt gewährt verschiedene Ansichten, je nachdem man von der einen oder der andern Seite hinzutritt. Am Ziele aber ist die schwerste Pflicht noch übrig, die Resignation, nicht zu wähnen, als besitze man die Sache nun so, wie sie nothwendig Alle haben müßten, wie

sie überhaupt jede andere Fassung ausschließt. Zweitens: Das Christenthum ist überall, wohin es zuerst kam, in durchgängigem oder wenigstens theilweisem Widerspruch mit dem Zeitgeist aufgetreten, so weit derselbe in Dingen des innern und höhern Lebens ihm nicht von Haus aus gleichartig oder verwandt war. So mit Pharisäismus und Sadducäismus, mit griechischer Philosophie und Mythologie, mit römischer Staats- und Religionspraxis. So lange nun das Walten und Wehen des christlichen Geistes noch nicht oder nur wenig bemerklich war, so hat sich kein lauter Widerspruch dagegen kund gegeben. Man hat es als eine — wenn gleich exitiabilis — superstitio der Fischer, Zöllner, Walker, Schneider, Schuhmacher, Wollkämmer, Sclaven und alten Weiber, überhaupt des vile genus hominum verächtlich ignorirt. Wenn es aber immer sichtlicher eine Macht im Leben zu werden drohte, wenn die Tempel der bisherigen Götter leerer, die Altäre unbesuchter, die Opfer seltener zu werden anfingen, wenn Leute aus allen Altern und Geschlechtern begannen, Christo quasi Deo canere, da hat sich auch der Zeitgeist mit steigender Macht dawider erhoben, da sind die Regierungen und Priestercollegien, die Celsus und Luciane, die Porphyrius und Hierokles, die Stoiker und Epikuräer, die Cyniker und selbst die Platoniker dagegen aufgestanden. Aber sie so wenig als die Juliane haben die Dinge anders machen können, als sie kamen. Indem sie das Christenthum zu überwältigen gedachten, wurden sie stets von ihm überwältigt.

Die Erklärung dieser Thatsachen ist für den Denkenden unschwer zu erheben. Hat doch der Menschengeist die Titanennatur auf allen Stufen seiner sonstigen Entwickelung als Mitgabe geerbt. Er hat von allen Geschöpfen allein das Privilegium erhalten, selbst mit seinem Gott zu ringen. Und was die tiefsinnige griechische Mythe andeutet, was noch bedeutungsvoller die alttestamentliche Allegorie wiederholt im Kampfe Jakob's um die Zeit der Morgenröthe, nach welchem

ihm die Hüfte schmerzte, aber seine Seele genas, — das erscheint thatsächlich in ganzen Zeiträumen, wie im Leben des Einzelnen, das Ringen des Menschen mit Gott. Wer aber mit Gott ringt, den hat Gott bereits gefaßt, und das schmerzende Andenken an den Ringkampf wird alsbald sich einstellen und der Seele Genesung nicht auf die Dauer ausbleiben.

Nicht anders verhält es sich mit unserem gegenwärtigen Zeitgeist. Seine furchtbaren Verirrungen in Betreff des Religiösen sind bekannt. Es ist mir nicht darum zu thun, sie zu verschleiern oder zu verkleinern. Ich habe mich anderswo bemüht, sie ans Licht zu stellen, ihr Verderbliches für Zeit und Ewigkeit aufzudecken, ihren Ursprung und Verlauf zu erklären. Um so mehr darf ich mir wohl erlauben, auch auf eine andere Seite ihres heutigen Stadiums hinzuweisen. Wohl widerstrebt der Zeitgeist mit aller Macht der christlichen Wahrheit, wohl bäumt er sich hoch auf gegen Gott. Allein auch darum thut er es, weil ihn Gott bereits gefaßt hält, weil er sich von Gott bereits gefaßt fühlt!

Und danach möchte ich wünschen, daß sich auch die Art seiner Behandlung richte. Als der Geist einer bestimmten Zeit ist zwar aller jeweilige Zeitgeist immer nur etwas Temporäres, Vorübergehendes. Er kann schon darum nicht normgebend seyn für alle Zukunft, wie seine Widerpart, die Wahrheit aus Christo. Aber stets ist er doch Geist, und als solcher ewig, und bleibt selbst in Stadien tiefster Erniedrigung und bedauernswerther Gottentfremdung edelgeboren und seines Ursprungs sich bewußt. Daher ist es übel gethan und ohnehin vergeblich, den Zeitgeist, wenn nicht erschlagen, doch seine Glieder bis zur Unbeweglichkeit fesseln, ihn nur mit Peitsche und blutigem Sporn regieren zu wollen. Man lasse Gott selbst ausrichten sein Werk! Nur Er, der Herr der Zeit, ist auch der absolute Herrscher des Zeitgeistes. Er ist es, der den widerstrebenden gefaßt hält, lenkt, mit starker Rechte, zum Ziele hin, mit der Wirkung einer ihrer selbst gewissen Gewalt. Da fruchtet auf die Dauer kein Widerstand;

Er bringt ihn zuletzt zu schöner Ruhe, zum Stolz des Gehorsams, zur Freudigkeit des Dienstes; Er lehrt ihn, ohne Bangen an der Stätte weilen, wo ein vermeintlicher Leichnam lag; Er lehrt ihn erkennen, daß die Rechte, von der er gefaßt ward, nicht die Hand eines hohläugigen Gespenstes ist, sondern die Rechte des Alten der Tage.

Auch eine Betrachtung unserer Zeiten, die keine Vergleichungen liebt, die ohne theologisches Fachinteresse in nüchterner Prosa die Resultate tiefer Studien, langer und reicher Erfahrungen niederlegt, findet, ungeirrt durch die Zeichen des Widerspruchs, die sich allerwärts erheben, in unserer Zeit die ὠδῖνας eines religiösen αἰῶν μέλλων. „Die praktische und die theoretische Welt," sagt ein berühmter Geschichtschreiber a), „sind in unserer Zeit einander näher gerückt. Auch die politische Geschichte hat sich nach der französischen Revolution mehr nach innen geworfen. Ihre Ergebnisse lassen sich deutlicher als jemals aus innern Ursachen herleiten. Schon hat die Wissenschaft ihre Macht in Umgestaltung des ganzen Lebens gezeigt und wird sie noch zeigen. Aber was das bloße Wissen nicht vermag, fängt auch an, der Welt einzuleuchten. Es ist, als ob die heutige europäische Welt durch Litteratur, Kunst und Wissenschaft sich übersättigt fühlte. Auch die Philosophie scheint sich auf einen Rückzug zu besinnen. Alles drängt sich nach dem praktischen Leben hin. Aber die Seele alles wahrhaft praktischen Lebens ist die Religion. Auch bewegt sich der religiöse Geist wieder, unerwartet genug, da man ihn schon lange in den Ruhestand versetzt wähnte, und nichts scheint gewisser, als daß die Welt einer neuen religiösen Epoche entgegengeht."

Ja selbst von einer Seite, wo man sonst nichts weniger als heiter in die religiöse Gegenwart zu schauen, nichts weniger als anerkennend zu ihren Fluctuationen sich zu verhal-

a) Erik Gustav Geijer: Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit. S. 30.

ten, nichts weniger als mit weichlicher Nachsicht sie zu beurtheilen pflegt, ist über Bewegungen, in denen sich bis jetzt, wenn auch nicht die am weitesten, doch eine sehr weit gehende Negation des positiv Christlichen dargelegt hat, folgendermaßen geurtheilt worden: „Durch den Schulunterricht, durch die ganze Erziehung und Lebensweise sind eine Menge von Menschen dem Christenthum, ja aller Religion ganz entfrembet worden. Bei der jetzigen allgemeinen religiösen Bewegung erwachen auch in ihnen höhere religiöse Bedürfnisse. Sie sind aber noch nicht im Stande, sich in die Anschauungen der Bibel- und Kirchenlehre zu finden. Da tritt in der Lehre der protestantischen Freunde ihnen eine Anschauungsweise entgegen, die ihrem dermaligen religiösen Bildungsstande einigermaßen entspricht. Sie umfassen die neue Gemeinschaft mit Wärme, weil sie darin doch mehr finden, als in ihrem bisherigen rein weltlichen und niedrigen Treiben. Sie haben einen ersten Anstoß empfangen, und sind sie redlich, demüthig und treu, so werden sie bald merken, daß sie hier nicht finden, was sie suchen; sind sie es nicht, so werden sie freilich zu ihrem eigenen Verderben verstrickt werden in den Irrthümern der falschen Lehre. In den Berichten über die protestantischen Freunde, wie in den Versammlungen derselben sind mir oft Aeußerungen vorgekommen, welche das Gepräge eines wahren sittlichen Ernstes und eines reinen Eifers an sich trugen; Aeußerungen des Dankes und der Freude über eine religiöse und sittliche Einwirkung, welche sie in der Mitte ihrer Genossen erfahren, die sich sehr von dem gewöhnlichen Geklingel unterscheiden, das man in der Regel von dieser Seite her hört, und die darauf hindeuten, daß Gott hier ein Werk angefangen hat, das er will weiter führen. Und so mögen auch die neuesten Bewegungen in der katholischen Kirche, wie wenig christlichen Gehalt sie auch im Ganzen noch haben, manchem Gemüthe, das unter den Sorgen und Lüsten dieser Erde untergegangen wäre, ohne sich je auf etwas Höheres zu besinnen, den ersten Anstoß

geben, sich diesem zuzuwenden. Stellen wir uns überhaupt auf diesen höhern Standpunct, so begreifen wir vollkommen nicht allein, wie das allgemeine Erwachen eines höhern Lebens zur jetzigen Zeit in keiner andern Form erscheinen konnte, als in der es erschienen ist, indem kein anderer Bestand sich offenbaren konnte, als der wirklich in den Gemüthern vorhanden war, sondern daß wir auch Gott danken müssen, daß es zu solchen Offenbarungen gekommen ist, weil nun erst Jeder über sich selbst klar werden kann und in dieser Krisis der Waizen von der Spreu sich sondern wird. Wir sind aber der Meinung, daß auf der gegnerischen Seite sich noch manches Waizenkörnlein finden wird, das der Herr werth hält, in seine Scheunen zu sammeln" [a]).

Es ist nun gewiß nichts Geringes, in den zuletzt gezeichneten Kreisen ein gewisses regeres religiöses Bedürfniß, ein Suchen nach einer Vielen völlig entschwundenen Lebenspotenz hervortreten zu sehen. Es ist eben so wenig etwas Geringes, daß im Schooße derselben durchschnittlich, entgegen den pantheistischen Neigungen des Zeitgeistes, die Anerkennung eines persönlichen Gottes als allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden und ewiger persönlicher Wesen ausgesprochen worden ist. Es ist dieß der erste Artikel des urchristlich-apostolischen Credo und nur durch den ersten Artikel gelangt man zu dem zweiten und den folgenden. Aber eben darin, daß hier der Fortschritt von dem ersten zu den folgenden Artikeln noch ein sehr unvollständiger, lückenhafter geblieben ist, scheint ein Beweis zu liegen, daß man auch mit dem ersten noch nicht recht zu Stande gekommen ist. Und so mag es sich wirklich verhalten. Ohne über das innere Leben jedes Einzelnen aburtheilen zu wollen, so nehmen sicher die dort zu Tage gekommenen religiösen oder religionsfähigen Elemente noch nicht oder noch nicht im vollen Sinn die Stellung des

---

a) Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg. Jahrgang 1845. Nr. 90.

Religiösen ein, es wird von ihnen kein eigentlich religiöser Gebrauch gemacht. Man glaubt an einen persönlichen Gott; aber warum? Weil man eines endlichen Schlußpunctes für Erkenntniß des Daseyns aller Dinge und des eigenen Ich bedarf, eines Knaufs, in welchem die Dachsparren des Erkenntnißgebäudes einheitlich zusammenlaufen und verklammert werden, und dieser Knauf trägt ein Kreuz. In diesem Knauf läuft die ontologische, kosmologische, physikotheologische, moralische und die Dachsparre e consensu gentium zusammen; aber es bleibt eben immer nur ein Knauf, der da oben steht, von dem aber, weil die Welt fertig und frei ist, in der Regel nichts Rechtes mehr herunter kommt, als etwa die nothwendigen Ergänzungen der physischen Lebensstoffe Regen und Sonnenschein, Sauerstoff und Stickstoff, Galvanismus und Elektricität. Es ist — mit einem Wort — ein überwiegend intellectuelles, ein Verstandesbedürfniß, welches diese Anerkennung eines Gottes abgenöthigt hat. Diese abstracte, kahle Einheit der Urcausalität ist aber ohne eine lebendigere Entwickelung des Persönlichkeitscharakters nicht nur unendlich schlecht geschützt gegen bedenkliche Abirrungen in die pantheistische Einheit der absoluten Substanz, sondern läßt auch den Heerd der eigentlichen Religion, das subjective Gefühls- und Antriebsleben, ziemlich kalt. Es sind viel ehrlicher, wackerer, begabter und viel wissender Leute unter dieser Art Theisten. Ich möchte wissen, was sie, die Hand aufs Herz gelegt, antworteten, wenn man sie fragte: Ihr, die ihr diese Art von Theismus für so absolut zureichend erklärt, ist wirklich in euch, in eurem Verhalten, gerade das, was ihr von Religion bewahrt, in entscheidenden Augenblicken das den Ausschlag gebende Moment oder nicht? kommt es vielleicht oft gerade in solchen entscheidenden Augenblicken gar nicht in Rechnung, zum Bewußtseyn? Laßt ihr euch nicht vielleicht in solchen Augenblicken von Allem eher, als von einem religiösen Gedanken bewegen? statt durch einen Gottesgedanken, durch Rücksicht auf Ehre und Unehre, durch das,

was sich nun einmal als Wesen noblerer Gesinnung in der öffentlichen Meinung festgesetzt hat? statt durch das Vorbild des Erlösers, durch das Vorbild eines Aristides, Cato, Marc Aurel? Ich glaube kaum, daß eine ehrliche Antwort durchschnittlich zu Ungunsten des Fragenden ausfallen könnte. Und doch wähnt man dort, daß die Menschheit mit jenem Minimum von Religion durchkommen könne, und erklärt gerne jeden vollern, concretern, historischen Religionsbegriff für leere Ueberschwänglichkeit.

Die Apologetik fußt nun auf einem solchen intensiv und extensiv reichern Religionsbegriff, sie sucht ihn festzustellen und das historische Christenthum als die absolute Religion, als die abschließende Vollendung aller Religion schlechthin darzuthun. Wie fängt sie es nun an, wie kann es ihr gelingen, das Christenthum in seiner biblischen, positiven Gestalt in einer philosophischen Construction der Religionsideen unterzubringen, wie, einen nicht Köhler=, sondern auf guten wissenschaftlichen Gründen, auf scharfer kritischer Prüfung ruhenden Glauben an die in demselben hervortretende Reihe göttlicher Thatsachen zu erzeugen, Thatsachen, welche dem Verstande der letzt geschilderten Classe so unüberwindliche Anstöße darbieten und deren willkürliche Abscheidung den Religionsbegriff derselben im Vergleich zum positiv christlichen um einen so großen Theil seines Gehaltes bringt?

Ich antworte Ihnen: sie beginnt, sie vollbringt ihr Werk, indem sie sich eben gerade nicht einseitig auf den Standpunct jenes vorhin gezeichneten Verstandesbedürfnisses stellt, welches einen bloßen Endpunct sucht für seine Erkenntnißreihen, sondern, ohne diesem Erkenntnißelement seine gebührende Stelle im Begriff der Religion zu versagen, doch das Wesen des letztern vorzugsweise auf der Seite sucht, die unterscheidend und charakteristisch durch alle, auch die heidnischen Religionen leise durchklingt, im Christenthum aber zum vollen Bewußtseyn sich hindurcharbeitet, nämlich der Klage des Menschen über seine und seines Geschlechtes Sünde, der Sehnsucht

nach einer Erlösung und Versöhnung mit Gott. Von diesem tiefern ethischen Standpunct aus gewinnt sie den Schlüssel zum Wesen des Christenthums als einer Heilsoffenbarung, ohne doch dasselbe aus seinem, in einer großartigen Pädagogie geordneten Zusammenhange mit der Kette der früheren Religionen als deren Endglied willkürlich herauszureißen und in die Luft zu stellen; von diesem Standpunct aus gliedert sich ihr der Apparat räthselvoller Thatsachen, in dessen Begleitung das Christenthum auftritt, als eine Reihe von Postulaten eines in ungeahneter Tiefe erregten sittlich-religiösen Bewußtseyns; von diesem Standpunct aus vergeistigt sich ihr das starre Factum zur flüssigen Idee.

Ich kann hier nicht unserer ganzen folgenden Aufgabe vorgreifen und Ihnen beweisen, was ich behaupte. Meine Absicht ist nur, Sie hier vorläufig aufmerksam zu machen auf das, was auch Sie mit hinzubringen müssen, um dem wissenschaftlichen Gang der Apologetik mit Frucht zu folgen. Es ist — um es mit einem Worte zu sagen — ein durch den tiefen und lebendigen Trieb sittlicher Selbstvervollkommnung gewecktes und erregtes Herz. Haben Sie mit Ernst und Redlichkeit in dieser Richtung an sich gearbeitet, so werden Sie etwas von der Sünde kennen gelernt haben. Damit aber wird es bei Ihnen nicht fehlen an einer Summe von Erfahrungen über die Wahrheit jener innern Thatsachen, an welchen das Christenthum als Heilsoffenbarung mit seinen äußern Thatsachen zunächst anknüpft, nur anknüpft. Diese äußern Thatsachen werden Ihnen dann aber im Verfolg keine bloß äußern bleiben, sondern ebenfalls innerliche werden, sich mit jenen zu einem einheitlichen System organisch zusammenschließen. Die Thatsachen Ihres subjectiven Erlebens werden Ihnen zum Verständniß der objectiven, in der christlichen Offenbarung Ihnen entgegentretenden, einen natürlichen, unerzwungenen Uebergang bahnen. Jener eng geschürzte Knoten, der jetzt noch bei der oben gezeichneten Classe von vorwiegend in der metaphysisch-intellectuellen

Richtung Suchenden die freie Circulation des christlich-ethischen Ideenstoffes unterbindet und das religiöse Leben nur schwer über eine gewisse Stagnation und Mattigkeit hinauskommen läßt, wird für Sie gelöst seyn und in harmonischer Mischung ihr religiöser Lebensstrom von den Arterien des Herzens zu den Venen des Verstandes pulsiren, und aus den Venen des Verstandes in die Arterien des Herzens gereinigt zurückströmen. Dagegen werden Sie ohne solche vorausgehende und begleitende Regsamkeit Ihres subjectiven Lebens, ohne eigene Erfahrungen über die Arbeit am Selbst, über die Macht der Sünde, einen sehr schwierigen Weg haben, voll Steine des Anstoßes und Abgründe vor Ihnen, und seitwärts, links und rechts, welche Sie kaum zu Ihrem Ziele kommen lassen. Denn nur, wer Wunder an sich selbst erlebt hat, lernt sich finden in die Reihe der den zahlreichen Wundern der ersten Schöpfung entsprechenden räthselvollen göttlichen Lebensacte, an welcher die zweite Schöpfung, die geistige Neuschöpfung des Menschengeschlechtes durch Christum, verläuft.

Fragen Sie mich nun: wird auf dem hier bezeichneten Wege unsere Wißbegierde eine volle, ungetheilte Befriedigung erlangen, wird sich für uns a l l e s das, über was wir bisher im Dunkel befangen waren, in lauter Licht und Klarheit auflösen, so daß nichts, gar nichts übrig bliebe, was wir nicht vollkommen erkenneten, wie es ist? so muß ich Ihnen mit einem offenherzigen: Nein! antworten. So weit hat es meine Apologetik und, so viel mir bekannt, auch die Anderer noch nicht gebracht. Ich darf Ihnen versprechen, daß alles wirklich Dunkele Licht erhalten wird, aber nicht alles Einzelne das gleiche helle und volle Licht. Ich will Ihnen auch geradezu sagen, w a r u m ich glaube, daß dieß k e i n e r Apologetik je gelingen wird. Gott der Herr ist groß, unendlich, und darum ist es keinem sterblichen Auge gegeben, alle Geheimnisse der physischen Naturordnung, die er geschaffen hat, zu durchdringen. Wie sollte daher, was dort uns versagt ist, uns gege-

ben seyn im Gebiet seiner geistigen Naturordnung? Die Schrift selbst sagt uns, daß wir hienieden im Glauben leben; sie spricht aber auch von einem χάρισμα γνώσεως. Vermittelst desselben wird es uns gelingen, von den Glaubensobjecten ein Wissen zu erlangen. Aber nicht diese γνῶσις wird von der Schrift bezeichnet als das unsern Glauben Vollendende, nicht durch das irdische Wissen wird uns das, was wir hier nur wie in einem Spiegel erblicken, zur vollen Klarheit werden, sondern durch das dem Jenseits vorbehaltene Schauen. Dieß und nur dieß ist der Gegensatz und die wahre Vollendung des Glaubens. Indessen ist es viel und Großes, was hienieden dem regen Wissenstrieb als Frucht zugefallen ist. Es ist eben die auf objectiven Gründen beruhende Anerkennung einer in der Offenbarungsökonomie enthaltenen geistigen Naturordnung. Diese erkennen wir nicht nur in den größten und allgemeinsten ihrer großen, sondern auch in vielen ihrer einzelnen und besondern Züge. Wo aber Ordnung ist, da ist auch Nothwendigkeit, Vernunft, und auf diese aus der Offenbarungsnaturordnung überall hervorspringende allgemeine Vernunft vertrauen wir auch gegenüber den speciellen Erscheinungen, deren Rationalität uns zur Zeit noch nicht einleuchtend geworden ist. Scheuen wir uns dabei nicht vor dem Vorwurf des Autoritätsglaubens. Es gibt allerdings einen bedenklichen und gefährlichen Autoritätsglauben. Es gibt aber auch einen ungefährlichen und — ich möchte sagen — nothwendigen, dessen sich bis jetzt noch keine Wissenschaft entschlagen hat, nämlich eben jenes Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit des unerkannten Wirklichen, welches ruht auf dessen Zusammenhang mit dem erkannten Wahren. Sieht sich z. B. der größte Naturforscher alle Tage genöthigt auszusprechen, daß er dieses und jenes Phänomen noch nicht begriffen habe, muß er sich begnügen, zu dessen Gewähr an die allgemeinen Begriffe Natur, Naturordnung, Naturgesetz zu appelliren, womit im Grunde nichts erklärt, sondern nur jenes allgemeine Vertrauen ausgesprochen wird: so dürfen

wohl auch wir Theologen verlangen, unter kein Ausnahms-gesetz gestellt zu werden, und wo uns in einer sonst geglie-derten und vernünftig in einander greifenden Ordnung ein-zelnes Unbegreifliche entgegentritt, sagen zu dürfen: ich will auf Autorität annehmen, daß auch diesen Erscheinungen Noth-wendigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, kurz Vernunft zu Grunde liegt, obwohl ich diese Nothwendigkeit nicht zu er-kennen vermag. Ich möchte dieß die lebendige Autorität nennen, im Unterschied von der todten Autorität, die eben annimmt, um anzunehmen, ohne auf irgend einem Puncte aus dem lebendigen Bewußtseyn einer allgemeinen Gesetzmäßig-keit und Ordnung heraus anzunehmen. Sie ist gefährlich; denn sie führt regelmäßig in ein noch tieferes Dunkel zurück, als das Dunkel der Nacht, in der sie geboren ist. Was wir dagegen Autorität nennen, das geht nicht nur in seinem Ent-stehen erst aus einem lebendigen Forschungstrieb, aus einem innern, bewußten Berührtseyn von der Wahrheit hervor, son-dern enthält auch den steten, unwiderstehlichen Anreiz in sich, immer von Neuem an den göttlichen Geheimnissen sich den-kend zu versuchen, das Erkannte auf immer neuen Pfaden der Erkenntniß sich wieder zu gewinnen. Dieser Trieb und Anreiz aber kommt von Gott. Ja Gott hat wohl auch dar-um uns nicht mit einem fertigen Compendium der Apologe-tik und Dogmatik beschenkt, sondern in der Schrift uns so herrlich viel zu denken und zu forschen übrig gelassen, damit wir denken und forschen sollen. Denn wie Gott kein Gott der Todten ist, sondern der Lebendigen, so ist er auch kein Gott der Trägen, sondern der Arbeitenden und Fleißigen; er will, daß seine Christen und besonders seine Theologen arbeiten im Schweiße ihres Angesichts. Er hat mit der Ar-beit am Verständniß Seines Wortes und Seiner Thaten eine unermeßlich reiche Saat geistiger Anregungen verknüpft und verknüpfen wollen. So lassen Sie denn auch uns Seinen Willen nicht mißachten und verkennen, und in Seinem Namen unser jetziges Tagewerk beginnen mit dem: ora et — labora!

2.

# Plan Koheleths.

Von

J. G. Vaihinger,

Pfarrer zu Rehren in Würtemberg.

---

Die Unsicherheit bei der Erklärung Koheleths hat bis auf die neueste Zeit ihren Grund darin, daß man einen strengen Plan in demselben vermißte oder doch nicht finden konnte. Zwar haben Stier, in seinen Andeutungen zu glaubigem Schriftverständniß, Köster und Ewald in ihren Erklärungen des Buches den Versuch gemacht, der eine einen logischen, der andere einen poetischen, der dritte einen rhetorischen Zusammenhang aufzufinden, und durch die beiden letzteren ist das Verständniß dieser schweren Schrift wesentlich erleichtert worden. Jedoch konnte ich, als ich es mir angelegen seyn ließ, diese Schrift näher verstehen zu lernen, mit keiner dieser Arbeiten zurecht kommen, und wurde hierin auch durch die sonst fleißige Arbeit von Knobel, der in Beziehung auf den Plan die Vorarbeit Köster's nicht benutzt hat, sondern sich mehr an die ältere, lose Art der Eintheilung anschloß, nicht gefördert. Ich mußte daher, da es mir darum zu thun war, den eigentlichen Plan und zusammenhaltenden Gedanken des Werkes zu finden, selbst näher zusehen. Hierbei konnte ich mit dem von Umbreit aufgestellten Satze, es enthalte Koheleth bloß eine Untersuchung über das höchste Gut, mich nicht ganz vereinigen, theils weil ich unter dieser Voraussetzung keinen Fortschritt erkannte, theils weil mir die von diesem Gelehrten vorgenommenen Versetzungen nicht in der Sache begründet und nothwendig erschienen. Eben so wenig fand ich in der von Ewald versuchten Behandlung einen Fortschritt und würdigen Gedankenschluß. Ich suchte daher

in das innere Gewebe dieses merkwürdigen Buches tiefer einzudringen und fand, daß es einen sehr genauen, poetisch und rhetorisch gegliederten Rhythmus und Strophenbau hat, und zwar so, daß beide Gesichtspuncte sich innig durchdringen, und je mehr ich von dieser Seite das Werk betrachtete, desto mehr mußte ich vor der kunstvollen Eintheilung desselben erstaunen, die mich das eine mal an Hiob, das andere mal an die Psalmen erinnerte, indem ich die Strophen und Halbstrophen fast immer genau durch äußere oder innere Merkmale abgegrenzt sah. Die Empfehlung des Lebensgenusses glaubte ich für ein Merkmal der Abscheidung der dichterischen Reden halten zu müssen, und so erhielt ich vier scharf abgegrenzte Reden. Allein obgleich nun in jeder Rede die Behauptung der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge, die Frage nach dem Ziel der menschlichen Bestrebungen und die Empfehlung eines heiteren, frommen und gutthätigen Lebensgenusses stand, so störte mich doch immer wieder die Beobachtung, daß das, was Haupttendenz einer Rede ist, immer auch in der vorigen schon angedeutet liege, und ich verwarf den Plan wieder, weil ich doch keinen runden und genau in sich beschränkten Zusammenhang erhalten konnte, bis ich endlich auf die Entdeckung kam, daß der Prediger absichtlich in jeder Rede einen Gedanken hinwerfe, den er in der folgenden zum eigentlichen Thema macht, so daß nun eben die vier Reden aufs innigste in einander eingreifen und jede die vorangehende fortführt. Indem nun so immer in der folgenden Rede die Bestätigung der vorhergehenden enthalten und der zuvor angedeutete Gedanke näher begründet wird, kam ich auch zu der festen Ueberzeugung, daß der Schluß (12, 8—14.) dem Werke wesentlich angehört und nicht späterer Zusatz ist. Denn auch er bestätigt und führt weiter, was 11, 9. bereits vordeutend enthalten ist, und in ihm gelangt der ganze Ideenzusammenhang eigentlich erst zu seinem Abschluß, zu seiner Vollendung. Hieraus ergab sich mir als letzter Gedanke des Predigers die Absicht, auf die Unsterblichkeit des Geistes hin-

zuweisen, in welcher allein die Lösung des sonst unentwirrbaren Räthsels des Menschenlebens sich glücklicherweise findet, und bei dem unbefriedigenden Verhältniß zwischen sittlicher Beschaffenheit und menschlichem Schicksal auf das jenseitige Gericht Gottes zu warten. Dieser große Gedanke ringt sich, ähnlich wie im Buche Hiob und entsprechend dem Standpuncte des A. T., unter schweren Kämpfen und Zweifeln vom Herzen Koheleths los, und ist die Wahrheit, die er auf seinem dialektischen Standpuncte als dasjenige gefunden hat und festhält, was dem menschlichen Geiste die ersehnte Lebensruhe gewährt.

Dieß Alles muß sich durch die ungezwungene Zusammenstimmung der einzelnen Theile zu einem engverbundenen Ganzen bewähren. Sollte sich nämlich nachweisen lassen, daß die einzelnen größeren Stücke mit einander zusammenhangen, indem sie denselben Gegenstand von verschiedenen Gesichtspuncten beleuchten, sollten sich wie einzelne Stücke, so auch die kleineren Theile durch Uebergänge vermittelt zeigen, sollten die Theile bei aller Freiheit der Bewegung ein gewisses Ebenmaß beobachten, sollte dem dialektischen, dichterischen und rhetorischen Element auch in der Form Rechnung getragen seyn: so, dächte ich, wäre der ursprüngliche Plan und Zusammenhang dieses schweren und unverstandenen Schriftstellers mit einiger Sicherheit aufgefunden.

Ich nehme nun keinen Anstand, folgende Eintheilung, die sich mir nach vielfältiger Bemühung, in den Geist, Sinn und Zusammenhang des Schriftstellers einzudringen, ergeben hat, zur wohlwollenden Prüfung vorzulegen.

Das Buch besteht aus vier poetischen, dialektisch in einander greifenden Reden, welche dasselbe Thema von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens, von dem Zweck und Ziel desselben behandeln. Jede Rede besteht aus drei Theilen, welche sich wieder in Strophen und Halbstrophen absondern, ähnlich den Reden, die wir in dem ersten Theil der Sprüche und noch mehr im Buche Hiob finden, aber mit viel schwererem, verwickelterem Gedankenfortschritt.

Die erste Rede geht mir bis 2, 26. Denn 2, 24—26. ist offenbar ein Abschluß des Gedankens, indem der Redner auf ein Resultat kommt, das Ergebniß nämlich auf der einen Seite, daß die Sorgen und Schmerzen des menschlichen Lebens ihn zur Verzweiflung getrieben haben (לְיַאֵשׁ, 2, 20.), auf der andern Seite, daß ein froher, harmloser Lebensgenuß das einzige Gut für den Menschen sey (אֵין טוֹב ש״, 2, 24.). Diese Empfehlung des Lebensgenusses ist aber hier sehr bedingt vorgetragen, als etwas, das der Mensch sich nicht selbst geben könne, sondern מִיַּד אֱלֹהִים komme und als solches von dem Menschen nicht abhängig sey, daher auch noch unter den Begriff des הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ falle. Dieser unbefriedigende Schluß, über den ich in keinem Commentar eine passende Erklärung fand, hat mir viel zu schaffen gemacht, bis ich zur Erkenntniß kam, daß er einerseits ganz mit dem verzweiflungsvollen Tone der ersten Rede zusammenstimme, andererseits aber auf die zweite Rede vorbereite, wo eben die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Weltordnung der Ausgangspunct und eigentliches Thema ist.

Sehen wir die übrigen Theile der Rede an, so finden sich mehrere leicht erkennbare Uebergänge. 1, 2—12. läßt sich zwar kein äußerer, desto mehr aber ein innerer Fortschritt bemerken, wie das auch so oft in den Psalmen stattfindet, wo die Strophen nur innerlich erkennbar sind. Während nämlich V. 2. 3. gleichsam der einleitende Vorschlag ist, wird V. 4—7. das Naturleben, V. 8—11. dagegen die Menschengeschichte als in einen ewig sich wiederholenden Kreislauf gebannt angeschaut. Mit V. 12. aber zeigt sich ein deutlicher Uebergang zu einem neuen Abschnitt durch Einführung des אֲנִי קֹהֶלֶת. Der Redner will nämlich an der eigenen Erfahrung beweisen, was er bis dahin theoretisch dargestellt hatte. Hier schreitet er zuerst bis V. 18. fort, um 2, 1. mit einem neuen Ansatz anzuheben. Aber auch V. 15 u. 18. zeigt die Einschiebung von Sprüchen wieder einen Ruhepunct an.

Auch im zweiten Kapitel finden sich Uebergangsformeln. So am Ende von V. 3. תַּחַת הַשָּׁמַיִם, V. 11 u. 19. תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Dagegen sind am Ende von V. 23 u. 26. wieder andere Formeln.

Ueberschauen wir nun dieses ganze Stück, so ergibt sich durch innere und äußere Kennzeichen folgender Zusammenhang.

1. Rede. Thema. Bei dem ewigen unabänderlich festgestellten Kreislauf aller irdischen Dinge in der Natur und Menschengeschichte und bei der hierauf ruhenden Erfahrung des unbefriedigenden Strebens nach irdischer Weisheit und selbstsüchtigem Lebensgenuß kann nur eine das vorhandene Gute sorglos hinnehmende und dankbar benutzende Lebensfreude als Ziel des irdischen Daseyns erscheinen. Jedoch der Mensch kann sich dieselbe nicht aus eigener Willkür geben . . . . . . . . . . . . 1, 2 — 2, 26.

1. Abschnitt. Daß Alles auf der Erde der Eitelkeit und Befriedigungslosigkeit verfallen ist, zeigt der immer wiederkehrende, keinen reellen Fortschritt zulassende Kreislauf in Natur und Menschengeschichte . . 1, 2 — 11.

1) Nichtig ist Alles auf Erden, und was also des Menschen Gewinn? . . . . . . . . . 1, 2. 3.

2) Das Naturleben ist in einen festen Kreislauf gebannt . . . . . . . . . . 1, 4 — 7.

3) Auch die Geschichte hat keinen wahren Fortschritt 1, 8 — 11.

Die erste Strophe enthält den Satz, die zweite und dritte die Begründung nach zwei verschiedenen Seiten hin. Die erste Strophe hat zwei, die beiden andern vier Verse, ganz dem aufsteigenden Rhythmus gemäß.

Halbstrophen, wie sie so oft in den Psalmen, zum Theil auch in Hiob und dem ersten Theil der Sprüche vorkommen, lassen sich hier noch nicht entdecken, weil die Rede erst in ihrem Anfang und Aufschwung begriffen ist. Dagegen ist die

Dreitheiligkeit, ein constantes Merkmal hebräischer Rede und Dichtung (vergl. Hiob und die Psalmen nach Ewald's oder auch meiner Bearbeitung und Ewald's poet. Bücher. 1. Th.), schon hier im Anfang sichtbar und wird im Verlauf mit wenig Ausnahme wiederkehren.

2. Abschnitt. Noch mehr wird dieß bewiesen durch die eigene Erfahrung des Redners, der durch sein Streben nach Weisheit und Lebensglück kein reines Gut, sondern nur das schmerzliche Gefühl der Unzulässigkeit und des vermehrten Leidens erlangen konnte. (In zwei Absätzen, eine nur hier vorkommende Erscheinung.) 1, 12 — 2, 19.

1) Absatz. Sein Streben nach theoretischer Weisheit war fruchtlos und schmerzbereitend . . . 1, 12—18.

a) Der Weisheitsstrebende führt sich ein (Vorschlag und Uebergang) . . . . . . . . . 1, 12.

b) Die eifrigste Erforschung menschlicher Dinge machte ihn nicht fähig zu Verbesserung des Verkehrten in der Welt . . . . . . . . 1, 13—15.

c) Auch das Bewußtseyn des Weisheitsbesitzes vermehrte nur den Weltschmerz in ihm 1, 16—18.

Daß V. 15 u. 18. Uebergänge sind, zeigt deutlich die Spruchform, mit welcher der Redner den Gedanken beendigt. V. 12. aber ist, wie oft in den Psalmen, z. B. Ps. 15, 1., ein einleitender Vorschlag.

2) Absatz. Der darauf erfolgte Versuch, praktische Weisheit durch Verbindung derselben mit Sinnenlust, großartigen Unternehmungen und Behagen an weltlicher Lust und That zu erwerben, scheiterte ebenfalls, und der Blick auf die Zerstörung seiner Arbeit durch künftige Menschen brachte ihn nur zu noch tieferem Gefühl der Eitelkeit des Menschenlebens . 2, 1—19.

a) Streben und Ergebniß wird in einem zusammenfassenden, spruchartigen Vorschlag vorausgenommen . . . . . . . . . . . 2, 1—2.

b) Der reichste, unter Festhaltung der Weisheit (נֹהֵג בְּ ganz nach dem hebräischen Sprachgebrauch aufzufassen) begonnene Freudengenuß des Lebens in Verbindung mit großartigen Unternehmungen erzeugte schon für sich (V. 11.) beim Rückblick den traurigen Eindruck der Nichtigkeit all' dieser Bemühungen und Freuden . . . . . 2, 3—11.

c) Dieser Eindruck wurde noch mehr gesteigert durch die Betrachtung der völligen Unsicherheit eines dauernden Erfolges seiner Bestrebungen 2, 12—19.

In der zweiten Strophe lassen sich, jedoch nicht ganz sicher, 2 Halbstrophen unterscheiden. Es erscheint nämlich nicht als zufällig, daß V. 3—8. ohne das verbindende Vau, also asyndetisch, dagegen V. 9—11. sämmtlich syndetisch aneinander gereiht sind. Daß mit V. 11. aber die zweite Strophe schließt, ergibt sich nicht nur aus der Gleichheit der Verszahl mit der dritten Strophe, sondern auch aus der so oft hierin leitenden Schlußformel הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Daß man auf solche Formeln achten muß, ist aus den Psalmen hinreichend bekannt, und eine Eigenthümlichkeit der hebr. Schriftsteller. Der Unterschied dieser beiden Halbstrophen ist Satz und Folgerung. Ganz sicher aber zerfällt die dritte Strophe in ihre zwei Halbstrophen durch die gleichmäßige Formel: גַּם זֶה הֶבֶל (V. 15 u. 19.). Der Unterschied beider ist, daß in der ersten Halbstrophe neben dem Unterschied zwischen dem Weisen und Thoren dennoch das gleiche Schicksal beider (V. 12—15.), in der zweiten aber wieder folgernd der Eindruck geschildert wird, den diese Beobachtung, verbunden mit der Erfahrung, daß man sein mühselig Errungenes auf Gerathewohl zurücklassen müsse, auf die niederschlagendste Weise hervorbringen müsse (V. 16—19.). Zwar könnte man einwenden, daß auch V. 17. eine ähnliche Formel stehe, allein sie ist nur ähnlich und gehört dort wesentlich in den Zusammenhang, was bei V. 15 u. 19. nicht so der Fall ist.

3. Abschnitt. Worin ist aber nun bei solchen Erfahrungen das Glück des Lebens, das Ziel des menschlichen Daseyns zu suchen? . . . . . . . . 2, 20—26.

1) Es besteht nicht im Haschen nach irdischer Weisheit und weltlichem Gelingen; denn dadurch bereitet sich der Mensch das Gefühl der Eitelkeit und bittere Schmerzen . . . . . . . . . 2, 20—23.

2) Sondern einzig im frohen Genuß der von Gott dargebotenen und seinen Lieblingen von ihm zu heiterem Daseyn verliehenen Lebensgüter . 2, 24—26.

Die erste dieser beiden Strophen gliedert sich wieder in zwei Halbstrophen, was an dem gleichartigen Schluß von V. 21 u. 23. zu erkennen ist. Die erste (V. 20 f.) schildert das Unglück, das mit Weisheit und Glück Errungene einem lachenden und thatenlosen Erben lassen zu müssen; die andere den Jammer, daß man für all' seine Sorgen und Mühe Schmerz und Unmuth zum traurigen Lohn habe (V. 22 f.). Auch die zweite scheint in V. 24. einen Absatz zu haben, der in den beiden letzten Versen erläutert wird. (Anstatt שֶׁיֹּאכַל ist mit 8 Codd. und Sept. theils wegen des Zusammenhanges, theils wegen der Zeitform des Futurums unstreitig מִשֶּׁיֹּאכַל zu lesen.)

Fassen wir nun diese Rede in ein Bild zusammen, so ergibt sich, wenn die Halbstrophen durch eingeschlossene Zahlen bezeichnet werden, folgendes Schema nach Zahl der Verse:

1) 2, 4, 4. 2) a) 1, 3, 3; b) 2, 9 (6, 3), 8 (4, 4).
3) 4 (2, 2), 3. Zusammen 43 Verse, nämlich 10, 26 u. 7.

Der Strophenbau hat also in der Mitte seine größte Fülle, Anfang und Ende ist kürzer.

Diese Rede, welche am meisten die Unruhe zeigt, weist zwar am Ende auf das Ziel für das Glück des menschlichen Lebens bereits hin und spricht es aus, daß ein heiterer, harmloser Lebensgenuß die einzige Würze des menschlichen Daseyns sey, und durch ihn allein die Weisheit etwas nütze; aber indem sie zugleich andeutet, daß das Erreichen dieses

Zieles nicht in der Hand des Menschen stehe, sondern von Gott (בְּיַד הָאֱלֹהִים) komme, und Er dabei nach Gefallen verfahre, so wird auch dieß noch als Eitelkeit und windiges Streben bezeichnet (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ), und der Redner muß daher dieses Verhältniß zum besonderen Gegenstand der Betrachtung machen, was nun sofort in der zweiten Rede geschieht, wo er, um ihn auszugleichen, diesen scheinbaren Mißstand zum Ausgangspunct seiner Betrachtung nimmt.

II. Rede. Thema. Bei der Erfahrung, daß der Erfolg alles menschlichen Strebens an die von Gott geordnete Zeit und Umstände geknüpft, und der Mensch somit in seiner Thätigkeit durch die Verhältnisse beherrscht ist, stellt sich der mit Heiterkeit und Anspruchslosigkeit verbundene Lebensgenuß als das beste irdische Gut dar . 3, 1 — 5, 19.

1. Abschnitt. Die Abhängigkeit des Menschen von einem höheren Gesetze der Weltordnung, das er nicht zu durchforschen vermag, treibt uns bei der Betrachtung menschlicher Ungerechtigkeit und gleichen Schicksals im Tode einem mit Gottesfurcht verbundenen heiteren Lebensgenuß als dem einzigen Mittel, das Ungemach der Welt und das Unerforschliche der Gottheit zu verwinden, entgegen . . . . . . . . . . . 3, 1—22.

1) Darstellung der Abhängigkeit menschlicher Thätigkeit von Zeit und Umständen, von einem höheren, uns verborgenen Lebensgesetz. (Anknüpfung an 2, 26., wo diese Abhängigkeit von einem unabhängigen Außer- uns zuerst berührt und als Beweis der Eitelkeit des menschlichen Strebens nach Glück dargestellt wird.) 3, 1—8.

Es ist wahrscheinlich nicht absichtslos, daß in beiden Gliedern von V. 4. und V. 8. die sonst gewöhnliche Präposition לְ, welche in V. 5 b durch Versehen ausgefallen seyn könnte, weggelassen ist, während sie sonst bei allen Gliedern steht. Dieß scheint auf eine Sonderung der Strophe in zwei Halbstrophen hinzudeuten; ob sich aber ein Unterschied in den Gedanken auffinden läßt, so daß die erste Halbstrophe

mehr die unwillkürlichen, die zweite mehr die freien Handlungen darstellt, bleibe dahingestellt.

2) Bei der hieran natürlich sich knüpfenden Frage nach dem Gewinn menschlicher Mühe (vergl. 1, 3.) muß der Mensch sich zuerst gestehen, daß er das ebenso als weise wie als ewig bestehende Gesetz der göttlichen Einrichtung weder verstehen noch ändern kann, und daß bei dieser Abhängigkeit für ihn nichts übrig bleibt, als unter der durch die göttliche Einrichtung beabsichtigten Gottesfurcht nach dem Geschenk eines heiteren Lebensgenusses zu streben . . 3, 9—15.

Diese Strophe scheint sich nach dem Vorschlagsverse V. 9. in drei kleinere Strophentheile zu sondern, wovon der erste (V. 10. 11.) durch רָאִיתִי, der zweite (V. 12. 13.), und dritte (V. 14. 15.) durch יָדַעְתִּי eingeleitet ist. In der ersten Theilstrophe wird die Beobachtung hingestellt, daß, wenn Gott auch den Menschen Mühe und Qual auferlege, doch seine Einrichtung der Welt eine tadellose seyn müsse, in der zweiten und dritten aber ist das Ergebniß dieser Beobachtung niedergelegt, daß heiterer Lebensgenuß (V. 12. 13.) und gottesfürchtige Unterwerfung unter die unabänderlichen und sich im Laufe der Zeit doch immer mehr entwickelnden Wege Gottes (V. 14. 15.) das beste Gut im irdischen Leben sey.

3) Diese Lebensfreude bleibt dem Menschen auch bei der traurigen Beobachtung der in der Welt vorgehenden und sogar an den öffentlichen Gerichtsstätten ausgeübten Ungerechtigkeiten und bei der Hoffnungslosigkeit einer zukünftigen Vergeltung allein als sein sicheres Erbtheil auf Erden übrig . . 3, 16—22.

Diese Strophe zerfällt in den Vorschlag V. 16., welcher V. 10. fortführt, sodann in die ungleich gegliederte Ausführung V. 17 u. 18—21., welche durch אָמַרְתִּי eingeleitet sind, und in den Nachklang V. 22., welcher wieder, wie V. 16., das רָאִיתִי hat. Die Mühsal und Qual der Menschen besteht nicht nur in der Unerforschlichkeit der guten

Wege und Einrichtungen Gottes, sondern auch in der Erkenntniß des bösen Thuns der Menschen (V. 16.). Zwar sollte man von der Gerechtigkeit Gottes eine künftige Ausgleichung erwarten, aber Gott hat den Menschen darüber keine klare Erkenntniß gegeben; denn dem Anschein und Schicksal des Körpers nach sind sie dem Vieh gleich; sie müssen wie dasselbe sterben. Ob aber der Geist des Menschen eine höhere Bestimmung als das Vieh habe, das ist für den natürlichen Verstand ein unauflösliches Räthsel, es bleibt ihm immer ungewiß. Es bleibt dem Menschen also bloß der heitere Lebensgenuß und die Freude an seinen Thaten auf Erden übrig, da ihm die Zukunft so ganz verhüllt ist.

2. Abschnitt. Aber wie schwer es ist, diesen heiteren Lebensgenuß zu erlangen, zeigt die nähere Darstellung der Abhängigkeit des Menschen von Zeit und Umständen, von außer ihm liegenden hemmenden Lebensgesetzen . . . . . . . . . . . . 4, 1—16.

1) in Beziehung auf persönlich günstige und ungünstige Lebensverhältnisse . . . . . . 4, 1—6.

Diese Strophe zerfällt in zwei gleichmäßige Halbstrophen, deren erste (V. 1—3.) das Elend und den nagenden Kummer des Bedrückten, die zweite (V. 4—6.) die Noth des Glücklichen schildert. Den Bedrängten läßt der Druck, welcher auf ihm lastet, den Begünstigten der Neid, welcher ihn verfolgt, zu keiner reinen Lebensfreude gelangen.

2) in Beziehung auf Familien- und gesellige Verhältnisse . . . . . . . . . . 4, 7—12.

Auch diese Strophe dürfte zwei Abtheile darbieten. In dem ersten (V. 7. 8.) wird die Thatsache hervorgehoben, daß oft Menschen ohne Freundschaft und Verwandtschaft in der Welt stehen und durch den Gedanken an die Zwecklosigkeit ihres Strebens und Wirkens um den harmlosen Lebensgenuß gebracht werden; im zweiten aber wird (V. 9—12.) darüber reflectirt, um wie viel besser die Geselligkeit und nahe Verbindung mit gewissen Menschen sey, als die Vereinzelung.

3) in Beziehung auf das höhere politische Leben, in welchem Gunst und Ehre sich als so sehr wandelbar zeigen . . . . . . . . . 4, 13—16.

Selbst diese Strophe ist in zwei Halbstrophen gegliedert, nur mit dem Unterschied, daß hier die Reflexion in die erste (V. 13. 14.) verlegt wird, wornach ein armer und weiser Jüngling besser ist, als ein alter, zum Ueberdruß gewordener König, in die zweite aber (V. 15. 16.) die Thatsache, daß die Gunst beim Antritt eines hohen Amtes so veränderlich sey und dem harmlosen Anfang oft ein harmvolles Ende folge.

Dieser ganze Abschnitt ist nur schwach äußerlich abgegliedert, übrigens die Abtheilung durch Gedankenfortschritt erkennbar.

3. Abschnitt. Religiös-sittliche Belehrungen, welche aus der Betrachtung dieses Abhängigkeitsverhältnisses der Menschen von einem außer und über ihnen stehenden Lebensgesetze und der dadurch erschwerten Erreichung eines harmlosen Lebensgenusses hervorgehen 4, 17 — 5, 19.

Dieser Abschnitt kündigt sich deutlich genug durch Einführung der Spruchform an. Hier haben auch alle Erklärer einen Wendepunct angenommen, die meisten einen kleineren, mehrere aber, wie Michaelis und Seiler, Rosenmüller und Knobel, lassen hier einen Hauptwendepunct eintreten, nämlich den zweiten oder praktischen Theil des Buches. Dieß ist aber eine sehr verfehlte Ansicht und ganz aus modernen Eintheilungsgründen abstrahirt, die dem Morgenländer völlig fremd waren. Vielmehr liebt es Koheleth, bei dem sich Dialektik und Gnomik, Philosophisches und Ethisches durchdringt, überall die Sprüche einzuflechten, entweder als Anfangs- oder Schlußpuncte seiner Abschnitte und Strophen. Das Letztere haben wir bereits 1, 15. 18. gesehen, das Erstere begegnet uns hier, und beides noch im Verfolge.

1) Sey, um das Lebensgut zu erreichen, in deinen Pflichten gegen Gott, den höchsten Lenker der Dinge (vgl.

3, 11. 14.) und einzigen Geber harmloser Lebensfreude (vgl. 2, 24. 3, 13.), wahrhaft, fromm, demüthig und gewissenhaft . . . 4, 17 — 5, 6.

a) Bringe das Opfer und das damit verbundene Gebet mit demüthig gehorsamer Gesinnung und ohne gedankenlosen Wortschwall dar 4, 17 — 5, 2.

b) Sey vorsichtig im Aussprechen und gewissenhaft im Halten deiner Gelübde, damit du dir nicht Gewissensangst und Qual bereitest . 5, 3—6.

Da das Daseyn der Halbstrophen in Koheleth bis dahin (3, 1 — 4, 16.) erwiesen worden ist, so wird es nicht unangemessen seyn, sie geradezu in die Eintheilung einzureihen. Die hier aufgeführten sind offenbar durch die Rücksicht auf das Erlangen des inneren Friedens als eines Mittels, zu einem heiteren Lebensgenuß zu kommen, verbunden. Unterschieden sind sie durch die zwei Gegenstände, welche zur Sprache gebracht werden.

2) Gegenüber von der im Schwange gehenden Ungerechtigkeit und Habsucht (Hinblick auf 3, 16. 4, 1.), denen die äußeren oder inneren Strafen doch früher oder später nachfolgen, beobachte eine ruhige Fassung und edle Gleichgültigkeit . . . . 5, 7—11.

a) Ungerechtigkeiten und habsüchtige Bedrückungen entgehen der endlichen Strafe nicht, namentlich wenn ein kräftiger König das Ruder führt 5, 7—8.

b) Zudem ist ein ungerecht erworbenes Gut kein Glück für den Menschen, sondern mit Unruhe verbunden, während ein sehr bescheidenes Loos oft größerer Ruhe und Friedens sich erfreut . 5, 9—11.

Der Anfang dieser Strophe ist an dem Aufhören der Spruchform, das Ende durch den ganz neuen Uebergang leicht erkennbar. Die zwei Halbstrophen unterscheiden sich dadurch, daß die erste den Hauptgedanken, die zweite die Reflexion enthält.

3) Da ferner der Reichthum ein höchst vergängliches und trügerisches Gut ist, das so leicht entrissen werden kann, da er, wie Weisheitssucht und hoffärthiges Leben (1, 12 — 2, 11.), so viel Unmuth, Kummer und Verdruß verursacht, so ist gegenüber von so nichtigen Bestrebungen, die für sich keinen Frieden geben, ein heiterer Lebensgenuß, bei dem Reichthum und Schätze, wenn sie zufallen, nur als annehmbare Zugabe betrachtet werden, als das wünschenwertheste Gut des irdischen Daseyns zu betrachten 5, 12—19.

a) Der Reichthum ist wegen seiner Vergänglichkeit und Entreißbarkeit oft gerade ein Unglück für den Menschen, eine Quelle von Gram und Pein 5, 12—16.

b) Daher ist das Ergebniß der ganzen Betrachtung, daß der Mensch auch mitten unter der unverkennbaren und unvermeidbaren Mühsal des irdischen Lebens das schönste Gut in einem dieß Alles übersehenden heiteren Lebensgenuß suchen soll, bei dem er nicht stets an die rauhe Seite des Lebens denkt, obwohl zu gestehen ist, daß der Besitz und die Fähigkeit zum Genuß des Reichthums noch als eine besondere Gabe Gottes zu betrachten ist 5, 17—19.

Diese zusammenfassende Strophe unterscheidet sich theils durch den leicht erkennbaren Anfang, theils durch den Uebergang zur zweiten Halbstrophe genau (vgl. יֵשׁ u. הִנֵּה, V. 11. 17.), und ist von der vorigen dadurch leicht zu unterscheiden. Die ausführliche Ermahnung zum Lebensgenusse aber, welche vordeutend schon 3, 12. 22. vorkam, ist hier abschließend.

Diese zweite Rede, genau an die vorige anknüpfend und eben das, daß der Mensch sich nicht selbst den ungestörten, heiteren Lebensgenuß geben könne, als Beweis der Eitelkeit und des nichtigen Strebens wieder aufnehmend (vgl. 2, 26. u. 3, 1.), vermittelt im ersten Abschnitt die

zweite und dritte Strophe durch das wiederholte רָאִיתִי (3, 10. 16.) Der zweite Abschnitt scheidet sich vom ersten durch Einführung der Formel וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה (4, 1.), und seine Strophen theils durch eine äußere Formel, wie durch denselben Uebergang (4,7.), theils durch innere Merkmale, wie V. 13. Der dritte Abschnitt führt sich durch die, die ganze erste Strophe beherrschende Spruchform ein (4,17.) und sondert die zweite Strophe durch den Inhalt, die dritte zugleich durch die Uebergangsformel יֵשׁ רָעָה ab.

Das Schema der Abschnitte und Strophen ist:

1) 8, 7, 7. 2) 6, 6, 4. 3) 7, 5, 8. Zusammen 58 Verse, nämlich 22, 16 und 20.

Also ein ziemlich gleichmäßiger Strophenbau, der am Anfang die größte Fülle hat. Wie in der ersten (1, 2. 14. 17. 2, 11. 19. 23. 26.), so ist in dieser (3, 19. 4, 8. 16. 5, 9.) die Behauptung der Eitelkeit ausgesprochen. Wie in der ersten (1, 3.), so ist in dieser (3, 9.) die Frage nach dem Gewinn des menschlichen Strebens und Mühens zu finden. Wie endlich in der ersten (2,24.), so ist in dieser (3, 12. 22. 5, 17. 18.) die Empfehlung des Lebensgenusses ausgesprochen. Also finden sich auch in dieser Rede die drei Hauptgesichtspuncte des Predigers wieder. Da man bei 3, 12. unmöglich die Rede schließen kann, so ist daraus zu ersehen, daß die Empfehlung des Lebensgenusses in einer und derselben Rede mehrmals vorkommen kann, bis sie am Schluß mit der größten Kraft hervortritt und die Rede beendigt.

Was den Inhalt dieser Rede betrifft, so wird der 2, 24. erhobene Vorwurf, daß der heitere, ungestörte Lebensgenuß von Gottes Hand komme und es als Eitelkeit zu betrachten sey, daß ihn der Mensch, obgleich im Besitz der Weisheit, sich nicht selbständig verschaffen könne, dadurch erledigt, daß Gott, wie er Alles an Zeit und Stunde geknüpft habe, dennoch Alles gut und schön einrichte und diese Beschränkung nur da sey, damit der Mensch Gott fürchten lerne. Dagegen erheben sich andere Bedenken. Die Ungerechtig-

keit der zum Rechtsschutz eingesetzten Behörden, der Druck, den so viele Unglückliche ohne Hülfe leiden, die Plage einer vereinsamten oder durch lange Dauer lästig gewordenen Stellung im Leben sind Hindernisse zur Erlangung des Lebensglückes. Wenn nun auch denselben durch Gottesfurcht und ruhige Gelassenheit begegnet werden kann, so schürzt sich in der Bemerkung von der Nichtigkeit des ungenossenen Reichthums (5, 12—16.) ein neuer Knoten, über welchen der Redner vorläufig hinwegeilt, um zum Schlusse zu gelangen. Aber eben dieses Räthsel, daß so manchem Menschen nicht gegeben ist, die erworbenen Lebensgüter zu genießen, treibt zu neuer Lösung, und wird deßhalb in der dritten Rede ebenso zum Grunde und Ausgangspunct der Betrachtung gemacht, wie die Bemerkung der Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Wohlgefallen zum Ausgangspunct der zweiten Rede wurde. Was also 5, 12—16. nur als Nebenbemerkung auftritt, wird in der folgenden dritten Rede zum Thema erhoben.

III. Rede. Thema. Bei der Betrachtung, daß dem Menschen der Genuß von unter Gottes Gunst erworbenen Glücksgütern entweder durch fremde oder eigene Schuld sehr oft vergällt oder ganz unmöglich gemacht wird, muß man darauf bedacht seyn, sich unter Zuziehung der wahren Weisheit und unter Vermeidung der so gewöhnlichen Thorheit auf edlere Weise den echten und heiteren Lebensgenuß durch frohen Gebrauch der irdischen Güter zu verschaffen 6, 1 — 8, 15.

1. Abschnitt. Irdische Glücksgüter vermögen, da die Menschen sie größtentheils nicht einmal genießen dürfen, nicht, zu dem wahren Lebensglück zu führen 6, 1—12.

1) Dieß zeigt deutlich die Erfahrung, nach welcher Manchem, der reich, angesehen, mit Kindern gesegnet und durch hohes Alter ausgezeichnet ist, doch nie eine wahre Lebensfreude aufgeht, indem ihm Gott gleichsam den Lebensgenuß nicht verstattet, was bei dem

Mangel einer jenseitigen Hoffnung um so trauriger ist . . . . . . . . . . . . 6, 1—6.

a) Die Thatsache, daß reichen Leuten der Genuß ihrer Güter versagt ist, und sie eigentlich nur für Fremde sammeln . . . . . . 6, 1—2.

b) Das Elend, in welchem ein solcher Mensch bei sonst glänzenden Umständen sich befindet, der hier nicht seines Gutes froh wird . . . 6, 3—6.

2) Der Grund dieser traurigen Erfahrung liegt theils in der unersättlichen Begierde des Menschen nach irdischen Glücksgütern, theils in dem Mangel an Unterwürfigkeit unter das uns unerforschliche Walten Gottes, und somit in dem Widerstreben gegen die göttliche Ordnung . . . . . . 6, 7—12.

a) Nach der göttlichen Ordnung soll der Mensch in dem Genuß den Lohn für seine Mühe auf Erden finden. Dieß dreht aber der Thor um, der nur erwirbt, um zu haben und immer weiter zu begehren . . . . . . . . . . 6, 7—9.

b) Nach Gottes Ordnung soll sich der Mensch der ihm zugetheilten Führung unterwerfen, indem Gott am besten weiß, was für ihn gut ist. Dieser göttlichen Ordnung widersetzt sich aber der Thor durch seine Unzufriedenheit . . . . . . 6, 10—12.

Dieser Abschnitt unterscheidet sich dadurch, daß er wie 2, 20—26. nur in zwei Strophen zerfällt. Ewald führt die zweite Rede bis 6, 9. fort, und beginnt die dritte erst mit 6, 10. Köster dagegen führt den zweiten Abschnitt bis 6, 12. fort. Das Letztere ist consequenter; denn in 6, 9. ist nirgends ein Zeichen, daß eine neue Rede anhebe, weder ein äußerliches noch ein innerliches. Und was Ewald bestimmte, ist das מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם 11 b. Allein daraus folgt nicht, daß mit 6, 10. die Rede zu beginnen habe, sie kann schon mit 6, 1. beginnen, wie ja diese Formel in der zweiten Rede auch erst im V. 9. folgt. Allein, kann man einwenden, das

יֵשׁ רָעָה (V. 1.) weist zurück auf die gleiche Formel 5, 12. und daher gehört 6, 1—12. noch zum vorigen Gedankenzusammenhange. Dieß ist richtig, aber nur so, wie dieß Verhältniß bereits auseinander gesetzt ist. Alle Reden Koheleths sind eine ineinander verschlungene Kette, und jede vorangehende Rede ist mit der folgenden durch einen verbindenden Ring verknüpft. In 2, 24. tritt der Gedanke, daß der frohe Lebensgenuß ein Geschenk Gottes sey, zum ersten Mal und wie im Vorbeigehen auf, und wird dann in der zweiten Rede erst näher aufgegriffen und ins Licht gesetzt. So ist 5, 12., nachdem die zweite Rede wie beendigt scheint, wie im Vorbeigehen der Kloß 5, 12—16. als ein neues Räthsel des Menschenlebens hingeworfen, und wird nun hier aufgenommen und bearbeitet, um das Räthsel zu lösen. Und wie man nun aus der Empfehlung des Lebensgenusses (2, 24—26.) sieht, daß 3, 1—9. nicht mehr zur ersten Rede gehören kann, wie Manche dafür annahmen, so erkennt man aus demselben Merkmal (5, 17—19.), daß weder 6, 1—9., noch 6, 1—12. noch zur vorigen Rede gehört, indem weder in dem einen noch in dem anderen Fall ein eigentlicher Schluß der Rede wahrzunehmen ist. Freilich kann man der hier vorgelegten Eintheilung zum Vorwurf machen, daß ja die Empfehlung des Lebensgenusses nicht nur viermal, nämlich am Schluß der Reden, sondern siebenmal vorkomme, also auch innerhalb derselben. Allein einmal ist dieß nicht der einzige Bestimmungsgrund der Eintheilung, und dann ist zu bedenken, daß diese Empfehlung des Lebensgenusses wohl auch vorbereitend, wie 3, 12. 22., innerhalb der Rede fallen kann, um gerade dadurch die Wichtigkeit dieses Gesichtspunctes bei Koheleth um so mehr ins Licht zu setzen. Die Aufeinanderbeziehung der Reden durch vorangedeutete Räthsel läßt sich überdieß durch alle Reden ohne irgend eine Schwierigkeit durchführen, und das Ganze bekommt erst dadurch Licht und Ordnung.

2. Abschnitt. Dieses Unheil zu vermeiden, muß man der wahren Weisheit nachstreben, und an der Hand derselben den Weg zu einem dauernden Glücke suchen 7, 1 — 22. Dieser Weg ist:

1) Die aus der Erkenntniß der Nichtigkeit des Weltsinnes hervorgehende Enthaltsamkeit und Ernsthaftigkeit des Gerechten, welche die thörichte Lust und Freude der Welt verachtet . . . . . . 7, 1 — 7.
   a) Der edle und die Dinge der Welt in ihrer Wahrheit erkennende Gerechte enthält sich schon des nichtigen Freudenlebens der Welt und strebt nach innerem Gehalte, welches auch viel besser ist 7, 1 — 4.
   b) Die Ernsthaftigkeit und Realität eines solchen Mannes macht sich der rauschenden Vergnügungen und mit solchem Aufwand verbundenen Ungerechtigkeiten, wodurch das Herz verderbt wird, nicht theilhaftig, sondern sucht besseren, herzbildenden Umgang . . . . . . . . . 7, 5 — 7.

2) Die aus dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von einem Alles weise berechnenden und endlich wohl machenden Gotte entspringende Gelassenheit und Seelenruhe des Weisen, welche sich in die unerforschlichen Rathschlüsse des Höchsten schickt . . 7, 8 — 14.
   a) Der Weise hütet sich vor dem Tadel der Wege Gottes, und weiß sich in seiner weisen Leitung der Dinge geborgen (Rückblick auf 6, 9 — 12.) 7, 8 — 10.
   b) Die Weisheit ist demselben Ersatz für das irdische Glück, denn an der Hand derselben weiß er sich auch in dunkele Wege Gottes zu schicken (Rückblick auf 6, 7 — 9.) . . . . . 7, 11 — 14.

3) Die aus der Erfahrung der Ungleichheit menschlicher Geschicke, des Mißverhältnisses zwischen sittlichem Verdienste und Lebensglück und der Unvollkommenheit unserer eigenen Sittlichkeit entstehende weise,

milde und demüthige Gottesfurcht des Frommen, welche über manche Unebenheit des Lebens hinweggeht . . . . . . . . . . 7, 15—22.

a) Das Mißverhältniß zwischen sittlicher Beschaffenheit und Lebensschicksal ist zwar unleugbar, aber man kann durch einseitige Uebertreibung der Gerechtigkeit und der Gottlosigkeit sich auch selbst schaden. Daher ist es das Beste, auch in der Lebensrichtung sich auf der goldenen Mittelstraße zu halten . . . . . . . . 7, 15—18.

b) Durch ein weises, auch die Schwachheiten Anderer milde tragendes Benehmen, das auch zu Beleidigungen schweigen kann, erspart man sich manchen Lebensverdruß . . . . . 7, 19—22.

Der Beginn des zweiten Abschnittes ist durch Einführung der Spruchform gesichert, welche mit V. 8. wieder in die Betrachtung einlenkt, welches Zeichen einer neuen Strophe ist, während die dritte Strophe sich deutlich durch eine neue Einführungsformel absondert. Auch die Halbstrophen haben ihre inneren und zum Theil äußeren Erkennungszeichen.

3. Abschnitt. Um aber von Sünde und Thorheit nicht unvermerkt gefangen zu werden, sondern ihren Stricken zu entgehen (7, 26.), nichts Uebeles zu thun (8, 5.), der Güte Gottes versichert zu seyn als Gottesfürchtiger (8, 12.), zu einem reinen Lebensglück zu gelangen und die von Gott dargebotenen Güter harmlos genießen zu können, muß man sich befleißigen 7, 23 — 8, 15.

1) gegenüber den reizenden Verführungen der Buhlerin einer unerschütterlichen, dem ursprünglich reinen Zustand der Menschen angemessenen Keuschheit und Lauterkeit . . . . . . . . . 7, 23—29.

a) Die Thatsache, wie schwer es ist, die Gefahren des Lebens zu vermeiden, unter denen die Verführung durch buhlerische Weiber besonders schwer zu vermeiden ist . . . . . . . 7, 23—26.

b) Die Folgerung, die daraus hervorgeht, daß es überhaupt sehr wenige Menschen gibt, unter dem weiblichen Geschlecht wohl gar keinen, welche der ursprünglichen Würde, Geradheit und Reinheit des menschlichen Wesens, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, treu geblieben sind 7, 27—29.

2) gegenüber der unumschränkten Gewalt von oft ungerechten Fürsten und Obrigkeiten eines weisen, auf Zeit und Umstände achtenden Gehorsams, indem ja doch die trotzigsten Großen gegen das Walten der höheren Fügung eben so machtlos erscheinen als die unruhigen Neuerer . . . . . . . 8, 1—8.

a) Auch unter den drückendsten Verhältnissen hat sich der Weise Ruhe und Gleichmuth zu erhalten, und sich vor Ungehorsam und Empörungssucht gegen den König zu hüten, also Warnung vor Empörung . . . . . . . . . . 8, 1—4.

b) Die richtigen Grundsätze, von welchen der Weise ausgeht, sind bei seinem Gehorsam die, daß er aus Achtung gegen das göttliche Gebot sich in keine unbesonnene Empörung einläßt, sondern auf Zeit und Umstände wartet und sich in das unvermeidliche Uebel des Lebens schickt, in der Zuversicht, daß das Böse doch endlich seine Bestrafung erhält . . . . . . . . . . . 8, 5—8.

3) gegenüber der unerforschlichen Rechtsverzögerung Gottes und dem seiner Gerechtigkeit unangemessen erscheinenden Mißverhältnisse im Schicksal der Gerechten und Gottlosen des Festhaltens am Glauben seiner Gerechtigkeit und des Glückes der Frommen, indem es nur dadurch möglich wird, das von Gott in der Mühsal der Erde noch beschiedene Glück fröhlich zu genießen . . . . . . . . . . 8, 9—15.

a) Zwar es ist ein drückendes Gefühl, daß Menschen über Menschen oft bloß zur Plage herrschen, und

daß die Frevler trotz ihrer Bedrückungen oft bis über ihren Tod hinaus gepriesen werden, während Redliche vergessen werden . . . 8, 9—10.

b) Aber obgleich dieses Mißverhältniß besteht und das Schicksal oft dem Lebenswandel geradezu entgegengesetzt ist, so muß man doch an dem Grundsatz festhalten, daß es nach göttlicher Ordnung dem Gottesfürchtigen nur gut, dem Gottlosen nur schlimm gehen kann . . . . . 8, 11—14.

c) Das Ergebniß des Ganzen ist deßhalb auch hier, daß der harmlose Lebensgenuß mitten in der Mühsal des irdischen Lebens das schätzbarste Gut sey, 8, 15. Dieser letzte Vers sondert sich als Schluß der Rede ab, während die beiden Halbstrophen durch das גַּם זֶה הָבֶל deutlich von einander unterschieden sind.

Die hier gegliederte dritte Rede, welche durch 5, 12—16. aus der zweiten ebenso hervorgeht, wie die zweite an die erste durch 2, 26. sich anknüpfte, und die Nichtigkeit irdischer Lebensgüter zum Grund der ernstesten Betrachtung nimmt, hat im ersten Abschnitt (6, 1—12.) nur zwei Hauptstrophen, welche durch den veränderten Inhalt deutlich erkennbar sind, auch von allen Erklärern als Absätze betrachtet wurden. Der zweite Abschnitt sondert sich durch Einführung der Spruchform von dem ersten ab, wie ähnlich 4, 17., und vermittelt seine drei Strophen theils durch das Aufhören der Spruchform (7, 8.), theils durch eine neue Einführungsformel (אֶת-הַכֹּל רָאִיתִי, 7, 15.). Der dritte Abschnitt zeichnet sich durch den Uebergang des Gedankens sowohl als die Einführungsformel 7, 23. aus, und sondert seine Strophen (8, 1. u. 8, 9.) durch sehr merkbare Uebergangsformeln, die sich auch auf die Halbstrophen theils am Anfange, theils am Ende erstrecken. Die Zusammengehörigkeit der Strophen aber zu einem Abschnitte zeigt sich durch die sich auf einander beziehenden und gesteigerten Ausdrücke; in der

ersten Strophe steht טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים (7, 26.), in der zweiten gesteigert שׁוֹמֵר מִצְוָה (8, 5.), in der dritten יִרְאֵי הָאֱלֹהִים (8, 12.), was gewiß absichtlich von dem Verfasser geschah.

Das Schema der Abschnitte und Strophen mit Ausschluß der Halbstrophen ist:

1) 6, 6. 2) 7, 7, 8. 3) 7, 8, 7. Zusammen 56 Verse, nämlich 12, 22, 22.

Also ein regelmäßig aufsteigender, kunstgerecht gebauter Strophenbau, der am Anfang am dünnsten ist, im zweiten und dritten Abschnitt seine Fülle hat. Die Behauptung der Eitelkeit kommt in dieser Rede vor 6, 2. 9. 8, 10. 14. Die Frage nach dem Gewinn menschlichen Strebens erscheint 6, 8. 11. Die Empfehlung des Lebensgenusses finden wir wieder, wie sonst, am Ende (8, 15.).

Den Inhalt anlangend, so wird zuerst der 5, 12 ff. geschürzte Knoten in dem ersten Abschnitt, wie ähnlich in der zweiten Rede, gelöst, dann im zweiten Abschnitte zu dem richtigen Verhalten des Weisen übergegangen, wie er sich in Beziehung auf die irdische Weltlust, die Abhängigkeit von einem höheren Walten und das ungleiche menschliche Geschick verhalten soll, womit zugleich auch auf die zweite Rede nochmals zurückgesehen, aber dennoch ein neuer Knoten angebahnt wird. Der dritte Abschnitt zeigt die Schwierigkeit eines tüchtigen und gottseligen Verhaltens und wirft nun am Ende das Räthsel (8, 14.) auf, das die Rede noch zu keiner vollen Ruhe kommen läßt. Zwischen 8, 12. 13. und 8, 14. ist ein greller Mißton, der seiner Auflösung in Harmonie wartet. Vergleicht man aber 8, 10. mit 8, 12. 13., so sieht man bereits den Fortschritt von 3, 16. 17., und wie Alles zu einer jenseitigen Ausgleichung hindrängt, da die Annahme einer diesseitigen je länger je weniger vor der Macht der Erfahrungen Stand hält. — Auch Ewald schließt hier die dritte Rede ab.

IV. Rede. Thema. Bei der traurigen Wahrnehmung von der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in Verthei-

lung menschlicher Lebensgeschicke bleibt neben der Anwendung von Weisheit und Gottesfurcht zur Beruhigung unseres Geistes uns nichts übrig, als im Blicke auf die vergeltende Ewigkeit und das ohnehin freudenleere Alter das Gute und Schöne des Lebens mit frommen und heiterem Sinne besonders in der Jugend und Manneskraft dankbar zu genießen . . . . . . . . . . 8, 16 — 12, 8.

1. Abschnitt. Darstellung der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in der auf sittliche und religiöse Beschaffenheit so wenig Rücksicht nehmenden Vertheilung des menschlichen Schicksals und hieraus zunächst fließende Folgerung . . . . . . . . 8, 16 — 9, 16.

1) Diese Unergründlichkeit des Waltens Gottes, so wie die Ungleichheit des menschlichen Geschickes ist eine unleugbare Thatsache und ein großes Uebel in der Welt, welche viel Sünde und Thorheit veranlaßt 8, 16 — 9, 3.

a) Das Thun und Walten Gottes auf Erden ist für den Menschen auf Erden bei aller Weisheit ein unergründliches Geheimniß und bereitet dem ernsthaften Weisen viel Sorge und Schlaflosigkeit 8, 16 — 17.

b) Die ungleiche, ohne Rücksicht auf sittliches Verdienst geschehende Vertheilung der Lebensschicksale von Seiten Gottes, indem es Bösen und Guten gleich ergeht, ist eine Quelle vielfacher Sünde und Sicherheit der Menschen . . . . . . 9, 1 — 3.

Anknüpfung an 8, 14., wo dieses schon 3, 16. 4, 1. 7, 15. berührte, doch unbestimmt gelassene Mißverhältniß in einem Zusammenhang berührt wurde, der den Verfasser nöthigt, diesen Gegenstand zum Ausgangspunct der Betrachtung in der vierten Rede zu machen. Weist dieß nicht, wie dieselbe Erscheinung in der zweiten und dritten Rede nebst anderen Merkmalen, bei aller scheinbaren Zufälligkeit und Ordnungslosigkeit auf die kunstvolle und tief durchdachte Eintheilung des Ganzen hin?

2) Aber diese schmerzliche Wahrnehmung kann dennoch kein Grund zum Ueberdruß am Leben seyn, das vor dem Zustand des Todes, dem wir alle nach der Mühsal des Lebens entgegengehen (V. 3, c. 4, a.), noch immer ungemein viel voraus hat, sondern soll uns vielmehr ein Sporn werden, theils das im Leben dargebotene Gute frisch und freudig zu genießen, um darin einen Ersatz für die Mühsal des Lebens zu finden, theils dem Thätigkeitstriebe um so mehr zu genügen, als dieß nach dem Tode nicht mehr geschehen kann . . . . . . . . . . 9, 4—10.

a) Da Niemand vom Tode ausgenommen und derselbe den Menschen in einen höchst traurigen Zustand versetzt, so ist doch das Leben mit all seinen Beschwerden immer noch als ein wichtiges Gut zu betrachten. (Andere Seite von 4, 3.) 9, 4—6.

b) Daher soll der Mensch dasselbe auch frisch und fröhlich, wo möglich in der Gemeinschaft eines guten Weibes, genießen und mit Munterkeit seinen Beruf erfüllen, denn dieß sey auf der einen Seite dem göttlichen Willen gemäß (vergl. 2, 24. 3, 13. 5, 18.), auf der anderen Seite aber die einzige Gelegenheit zur Thätigkeit, die nach dem Tode in der Unterwelt aufhöre . . . . . 9, 7—10.

3) Freilich ist der Erfolg unserer Thätigkeit und Kraft sowohl als unserer Weisheit und Einsicht ganz ungewiß, indem Glück und Unglück an Zeit und Umständen hängt; aber wenn der Mensch das Seinige thut, um durch Thätigkeit und Weisheit nützlich zu werden, so kann ihm wenigstens die günstige Zeit kommen, um Glück und Wohlfahrt durch seine Tüchtigkeit zu erreichen . . . . . . . . . . 9, 11—16.

a) In dem, was wir thun, sind wir durch Zeit und Umstände äußerst beschränkt, und es kann plötzlich

unerwartetes Unheil über uns kommen, das aller unserer Vorsicht spottet . . . 9, 11—12.

b) Dennoch ist die Weisheit ein köstliches Gut und macht sich, wenn Zeit und Umstände günstig werden, geltend, um den Menschen aus der Niedrigkeit in die verdiente Höhe zu ziehen . 9, 13—16.

2. Abschnitt. Nähere Betrachtungen, die aus der Unergründlichkeit des göttlichen Waltens in Vertheilung des Lebensgeschickes der Menschen hervorgehen, und Bestimmungen, die als praktische Weisheitslehren den aufgestellten Hauptsatz begrenzen und den Eindruck des Willkürlichen in der göttlichen Weltregierung mindern . . . . . . . . . . 9, 17 — 10, 20.

1) Obgleich die Thoren so viel Gutes in der Welt verderben und aufhalten, so ist doch weise Gelassenheit und Geduld am Ende das sicherste Mittel, die so oft erfolgreiche Trotzigkeit und Anmaßung sündhafter Thoren zu überwinden . . . . 9, 17 — 10, 4.

a) So vorzüglich und annehmenswerth auch die Worte der Weisen sind, so sehr die Weisheit der Rede den äußerlichen Mitteln vorzuziehen ist, so dringt sie doch oft nicht durch, sondern unterliegt dem Willen und Machtgebot der verderblichen Thoren 9, 17 — 10, 1.

b) Dennoch soll der Weise im Bewußtseyn seines Vorzuges nicht verzagen, sondern durch weise Gelassenheit die Thorheit zu überwinden suchen, auch bei gewaltigen Herrschern . . . . 10, 2—4.

2) Obgleich unwürdige Menschen durch beklagenswerthe Mißgriffe der Großen zu Ehrenstellen und Würden gelangen, während Würdige so oft in der Dunkelheit bleiben, so soll man doch solche Mißverhältnisse nicht gewaltsam noch mit Sünde entfernen wollen, denn es schafft nur die Weisheit wahres und dauerndes Gelingen . . . . . . . . . 10, 5—11.

a) Es ist Thatsache, daß Thoren und niedrig gesinnte Menschen oft zu Würden und Aemtern auf unedlen Wegen befördert werden, während großgesinnte und edle Männer zurückgesetzt werden 10, 5—7.

b) Aber dessen ungeachtet ist jede unzeitige und gewaltsame Neuerungssucht und Empörung gegen das Bestehende, so lange es noch nicht in sich selbst zerfällt, sehr gefährlich, sondern in solchen Verhältnissen kann nur die Weisheit die rechte Zeit, Mittel und Wege zu einer Veränderung und Umgestaltung der Dinge finden . . . . . 10, 8—11.

3) Obgleich die Unbesonnenheit, Gottlosigkeit und Schlechtigkeit verschmitzter Thoren, welche durch Schwelgerei und Beraubung das Land unglücklich machen, ein sehr drückendes und zum Aufstand reizendes Uebel ist, so empfiehlt sich gerade unter solchen Verhältnissen die Vorsicht des Weisen, der unter solchen unvermeidlichen Mißständen schweigend duldet, um aus den drohenden Gefahren sich zu retten und der rechten Stunde zu harren . . . . . 10, 12—20.

a) Der vorgreifenden und sich selbst verderbenden Thorheit, welche stürmisch verfährt, wird kurz die kluge und anmuthige Art des Weisen entgegengesetzt . . . . . . . . 10, 12—15.

b) Zwar ist ein Land sehr unglücklich, das trunksüchtige, faule und habgierige Obrigkeiten hat, dessen ungeachtet aber ist dem Weisen zu rathen, sich vor Empörungen zu hüten und sich nicht in Lästerungen gegen die bestehende Gewalt einzulassen, welche zur rechten Zeit schon zusammensinken wird 10, 16—20.

V. 17., welcher den Zusammenhang stört, ist ohne Zweifel späteres Einschiebsel.

3. Abschnitt. Schlußermahnungen, wie der Mensch ungeachtet der Wahrheit, daß Alles an Zeit und Umständen

liegt, sich dennoch den Weg zum Glücke bahnen und der Gelegenheiten desselben durch kluge Vorbereitungen warten, namentlich aber den kurzen Theil des Lebens, der des Genusses fähig ist, vor einbrechendem Alter benutzen und sich für die Zukunft und die hinter dem Leben liegende Ewigkeit gesegnet machen soll 11, 1 — 12, 8.

1) Ermunterung zur Wohlthätigkeit und Rüstigkeit im Berufe . . . . . . . . . . 11, 1—6.

a) Uebe, wo du kannst, reine und uneingeschränkte Wohlthätigkeit; sie kann in der dir verborgenen Zukunft, in welcher dich leicht das Unglück treffen kann, auf unerwartete Weise nützlich seyn 11, 1—3.

b) Sey in deinem Berufe thätig und emsig, denn wer nicht säet, kann auch nicht zu ernten hoffen, und thue das, um durch deine Thätigkeit im Wirken und Wohlthun unter Gottes Segen etwas zu erringen . . . . . . . . . 11, 4—6.

2) Ermunterung zum vollen und reinen, aber besonnenen und tugendhaften Lebensgenusse . 11, 7—10.

a) Da das Leben süß und der Genuß desselben trotz aller Mühsal dennoch köstlich ist, die lange Dauer des Unterweltszustandes aber finster und trübe, so benutze dasselbe, um Freude in ihm zu erringen und es wo möglich in fröhlichem Sinne zu verleben . . . . . . . . . . 11, 7—8.

b) Besonders aber ist die erste Zeit des irdischen Daseyns der Freude offen, und in der Jugend als der harmloseren Zeit des Lebens soll sich daher der Mensch auch der Freude des Lebens öffnen, jedoch eingedenk wie der Flüchtigkeit der Jugendtage, so der vergeltenden Ewigkeit . . . 11, 9—10.

3) Ermunterung zu früher und ungeheuchelter Gottesfurcht . . . . . . . . . . 12, 1—7.

a) Denn nur die von frühe bewahrte Gottesfurcht

kann dir durch den Trost des Gewissens das bald hereinbrechende mühselige und freudenleere Alter erleichtern . . . . . . . . . 12, 1—5.

b) Denn nur die Gottesfurcht hilft auch im Tode und bei der Rückkehr des Geistes zu Gott dem Menschen auf . . . . . . . . . 12, 5—7.

Diese vierte Rede, genau an die Erwähnung 8, 14. anknüpfend und dieses Mißverhältniß zwischen sittlichem Werthe und Lebensgeschick in der göttlichen Weltregierung zum Hauptgedanken dieser Rede erhebend, leitet den ersten Abschnitt durch eine sehr stark hervortretende Formel ein, die zweite Strophe ist nur durch den Gedankenfortschritt, die dritte aber auch durch eine äußere Formel unterschieden. Sollte aber die zweite bei 9, 3. beginnen, so wäre auch hier wieder eine äußere Formel. Die Halbstrophen sind immer sehr kenntlich unterschieden. Der zweite Abschnitt leitet sich durch die Spruchform ein (9, 17.), und die Strophen sind theils (10, 5.) durch äußere, theils zugleich durch innere Merkmale (10, 12.) zu unterscheiden. Auch die Halbstrophen geben sich leicht als solche zu erkennen. Der dritte Abschnitt ist an der ganz veränderten Wendung des Gedankens zu erkennen, und seine Strophen durch das ganz eigenthümlich gebrauchte Vau (ו). Schon dadurch und auch am Inhalt wird es klar, daß erst mit V. 7. die zweite Strophe beginnen kann. Hierdurch werden zwar die beiden ersten Strophen etwas ungleich, allein dieß ist eine Erscheinung, welche auch in Hiob und den Psalmen vorkommt. Hier kann dieß um so weniger auffallen, als der Inhalt der zweiten Strophe schon theilweise 9, 7. 8. vorgekommen ist.

Das Schema der Abschnitte und Strophen ist demnach folgendes:

1) 5, 7, 6. 2) 6, 7, 9 (8). 3) 6, 4, 7. Zusammen 57 Verse, nämlich 18, 22, 17.

Ein eigenthümlich bewegter Rhythmus, der in der Mitte die größte Fülle, am Ende die größte Lebhaftigkeit hat. Die

Behauptung der Eitelkeit wird 11, 8. 10. angedeutet. Die Frage nach dem Gewinn des Lebens erscheint 10, 10. als Antwort, weil hier die Betrachtung zur Befriedigung sich neigt. Die Empfehlung des Lebensgenusses findet sich vorläufig 9, 7—9., wie ähnlich früher in der zweiten Rede (3, 12. 22.), vollständig und abschließend 11, 7—12, 1 ff.

In Betreff des Inhaltes finden wir, daß der 8, 14. niedergelegte Knoten gleich im ersten Abschnitt gelöst wird. Es wird dieses Mißverhältniß nochmals in aller Schärfe hervorgehoben, aber dann nachgewiesen, daß im Vergleich mit den trüben Aussichten in Bezug auf Fortdauer nach dem Tode doch auch dieses Mißverhältniß ohne Störung für die Lebensfreude hinzunehmen sey, und daß, obgleich Alles von Zeit und Umständen abhängig ist, doch je und je Zeiten eintreten, wo die Weisheit des Weisen sich geltend machen könne.

Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, wie die Weisheit mit der Thorheit zu ringen habe, ihr scheinbar oft unterliege, aber in den politischen Verwirrungen, die dem Verfasser besonders nahe liegen, doch am besten durchkomme. Der dritte Abschnitt bricht nun diesen Faden scheinbar ab, in der That aber zeigt er, wie Wohlthätigkeit und Rührigkeit viel zum Lebensglück beitrage, und ermahnt nun zur Lebensfreude und zur Gottesfurcht, legt aber in 11, 9. wieder einen Gedanken vor, der einer weiteren Erwägung entgegensieht. Der Verfasser, der an der diesseitigen Ausgleichung (3, 16.) verzweifelt und hier nichts als Ungleichheit sieht (7, 15. 8, 14.), dem auch der Zustand nach dem Tode völlig dunkel ist (3, 21. 9, 5. 10.), sieht hier aus dem öden Aufenthalt in der Unterwelt hinaus, und ein künftiges Gericht entgegenwinken. Aber der Gedanke ist nur erst angeregt und harrt noch seiner vollen Darlegung, welche auf den Schluß des ganzen Werkes verspart wird.

Schluß. Bei der nachgewiesenen Eitelkeit alles Irdischen ist eine Betrachtung wie die vorliegende theils

um der Form, theils um des Zweckes willen hoch zu schätzen . . . . . . . . . . . . 12, 8—14.

1. Vorschlag. Auch im Rückblick auf den durchlaufenen Weg muß der Prediger behaupten, daß alles Irdische eitel und voller Nichtigkeit ist . . . . . 12, 8.
2. Die hier vorgetragenen Wahrheiten, welche den gangbaren Vorstellungen, nach welchen sittliches Verhalten und Schicksal sich hier ausgleichen, nicht entsprechen, sind aus der Quelle der Weisheit geschöpft und von einem weisen Volkslehrer vorgetragen . 12, 9—11.
3. Daher soll man, mit Uebergehung der vielen anderen umlaufenden und verwirrenden Schriften, den Hauptzweck dieses Buches im Auge behalten, welcher darauf ausgeht, Furcht Gottes im Blick auf ein künftiges Gericht zu lehren . . . . . . . . 12, 12—14.

Zwei Halbstrophen mit einem Vorschlag, ähnlich wie 1, 2—18., beide durch dieselbe Einleitungsformel erkennbar. Also das Schema: 1, 3, 3.

Dieser Schluß umfaßt im ersten seiner Verse das Thema, in den beiden letzten die Tendenz des Buches. Dazwischen liegt die Empfehlung der Schrift. Was 11, 9, d. nur angedeutet war, wird hier klar ausgesprochen, und so löst sich die Dissonanz endlich in angenehme Harmonie auf.

In dem hier vorgelegten Plane, der meiner im Manuscripte vorliegenden Erklärung Koheleths entnommen ist, stellt sich, wie ich hoffe, eine Gesammtanschauung von dem Buche der heiligen Schrift dar, welches vor allen übrigen einer eingehenden Betrachtung bedarf, um gehörig verstanden und gewürdigt zu werden. Diese Grundanschauung ist, wie sich aus der genauesten Vergleichung des Grundtextes ergeben wird, nicht willkürlich in den Text hineingetragen, sondern einfach aus demselben heraus entwickelt. Zwar sind die Uebergänge von einer Rede zur andern, von einem Abschnitt zum andern, von einer Strophe zur andern nicht auf die äußerliche Weise im hebräischen Text ausgesprochen und angedeu-

tet, wie dieß bei uns Abendländern meist der Fall ist; aber jeder Kenner der hebräischen Litteratur weiß, daß wir bei morgenländischen Producten uns erst den Zusammenhang nach unserer Denkweise zurecht machen müssen, und daß diese nothwendige Arbeit des deutlichen Hervorstellens der Uebergänge der Vorwurf eines Hineinlegens in den Text nicht trifft, wenn die Richtigkeit der gegebenen Entwickelung nur aus dem Ganzen und Einzelnen hervorgeht. Und dieß dünkt mich, sey hier der Fall. Wenn wir bei allen hebräischen Schriftstellern, insonderheit den Propheten und Dichtern, das Einhalten eines gewissen Ebenmaßes und einer bewußten harmonischen, wenn auch immerhin gegen unsere Begriffe freien Gliederung bemerken; wenn die Erkenntniß eines bewußten Strophenbaues bei den Psalmen, bei Hiob und dem ersten Theile der Sprüche nicht mehr abzuweisen ist, nachdem so manche exegetische Arbeiten, zu denen sich auch meine Erklärung Hiobs und der Psalmen gesellen wird, dieß immer klarer herausgestellt haben: so ist diese Einrichtung auch bei dem Prediger vorauszusetzen, und zwar um so mehr, als nachgewiesen werden kann, daß sich in seinem Werke nicht nur das dialektische, sondern auch das rhetorische und poetische Element findet und durchdringt. Für das Vorhandenseyn des letzteren bürgt nicht nur die mehrfache Einführung der Spruchform (1, 15. 18. 4, 17—5, 6. 7, 1—8. 9, 17—10, 3. 10, 8—11. 11, 3—4.), sondern auch der von allen Erklärern anerkannte poetische Schluß (11, 7 — 12, 7.). Demnach ist ferner vorauszusetzen, daß die Eintheilung nach größeren Abschnitten und kleineren Strophen bei ihm nicht fehlen werde. Wenn nun so manche Formeln theils am Anfang, theils am Ende vorkommen, welche auf eine solche Eintheilung, wie sie sonst bei Dichtern und Rednern vorkommt, schließen lassen, so ist man ja zu dem Versuche einer poetisch-rhetorischen Eintheilung wie genöthigt. Nach der von mir vorgenommenen Hauptabtheilung erhalten wir, womit auch Köster und Näher

noch Ewald übereinstimmen, außer dem Schlusse und der Ueberschrift vier Abschnitte oder Reden von nicht sehr ungleicher Länge — die erste zählt 43, die zweite 58, die dritte 56 und die vierte 57 Verse. Jede Rede schließt mit der Empfehlung des Lebensgenusses, als dem Besten, was der Mensch hienieden finden könne. Zwar kommt diese Empfehlung noch sonst dreimal vor, nämlich 3, 12 u. 22. und 9, 7—9., aber an Stellen, wo offenbar keine Rede schließen kann, und wo der Redner das Resultat vorbereiten will. Dieß kann also kein triftiger Einwand gegen das Eintheilungsprincip abgeben, welches noch weiter dadurch gerechtfertigt wird, daß von der zweiten Rede an immer ein am Ende der vorigen wie zufällig hingeworfener Gedanke in der nächsten aufgenommen und zum neuen Gesichtspunct für die Betrachtung erhoben wird, bis zuletzt am Ende der 11, 9. hingelegte Satz seine Vollendung in 12, 13. 14. und somit die ganze Betrachtung ihren würdigen Schlußstein erhält.

Die vier Reden behandeln alle einen Hauptsatz, nämlich den, daß das menschliche Leben und Streben für sich nichtig und unbefriedigend sey, Glück und Unglück, Gelingen und Mißlingen ganz nur von Zeit und Zufall oder, mit anderen Worten, von dem unerforschlichen Walten Gottes abhänge, und daß auf diesem Standpunct Resignation, in einem möglichst heiteren, das Ungemach vergessenden, mit Gutesthun, Weisheit und Gottesfurcht verknüpften Lebensgenuß bestehend, das einzige Ziel des menschlichen Lebens seyn könne. Allein da dieß der Mensch sich doch wieder nicht selbst verschaffen könne, und da es auch auf keine Weise wahrhaft befriedigend sey, so müsse es doch trotz aller Zweifel hieran eine zukünftige Vergeltung geben, wo die hier vergeblich gewünschte Ausgleichung vollzogen werde. Jede Rede behandelt diesen Hauptsatz von einem neuen Gesichtspunct, der immer in der früheren vorbereitet ist. Die erste Rede geht von der tiefsten Klage aus, versinkt bei der Betrachtung

wie das scheinbar edelste Streben in der Welt keine Befriedigung gewähre, in die gewaltigste Trauer und Verzweiflung, und kann auch am Ende keine ganze Beruhigung finden, sondern das, was die Beruhigung geben soll, ist selbst wieder ein Gegenstand der Eitelkeit. Wenn nun auch in der zweiten Rede dieser Stein des Anstoßes beseitigt wird, so erheben sich doch wieder so viele Beweise von der Eitelkeit des Menschenlebens, daß er nur unter schwerem Kampfe zur Beruhigung in der neuen Empfehlung des Lebensgenusses zurückkehrt. Aber der neue Zweifel und Eindruck von der Nichtigkeit irdischer Güter muß nun erst wieder beseitigt werden, und dieß geschieht in der dritten Rede, die aber gerade an dem gefährlichsten Satze, dem größten Stein des Anstoßes für das israelitische Bewußtseyn, anlangt, welcher hier am schärfsten ausgesprochen wird, an dem Satze von dem völligen Widerspruch zwischen sittlichem Verhalten und Lebensgeschick in der Welt. Dieser Anstoß wird in der vierten Rede zuerst palliativ durch Darlegung des Vorzuges eines auch noch so elenden Lebens vor dem Zustand des Todes, radical aber durch die Aussicht auf eine künftige Vergeltung gehoben, welche nun im Schlusse zur Versöhnung des Ganzen klar und deutlich ausgesprochen wird. Diese Wahrheit ergibt sich bei Koheleth, ähnlich wie bei Hiob, unter Kampf und Noth, nachdem er zuerst (3, 18—21.) seinen gänzlichen Zweifel ausgesprochen, dann (9, 5. 10.) einen trüben Zustand nach dem Tode in der Unterwelt angenommen, in 11, 8. aber, wie Hiob (14, 13 ff.), eine Errettung aus derselben geahnet hatte. So endigt nun die letzte Rede in Heiterkeit und mit dichterischem Schwunge.

Jede Rede zerfällt ungezwungen in drei ziemlich gleiche Abschnitte, und mit wenigen Ausnahmen, wo nur zwei Strophen sich finden, jeder Abschnitt in drei Strophen, deren Verszahl nicht mehr verschieden ist, als in den sonstigen poetischen Schriften. Die meisten Strophen zerlegen sich wieder naturgemäß theils durch innere theils durch äußere Zeichen,

theils durch beides in Halbstrophen, so daß diese Eintheilung sich ganz an die des Buches Hiob, des ersten Theiles der Sprüche und an die vieler Psalmen, so wie überhaupt an das Gesetz des in seiner Freiheit nicht ungebundenen hebräischen Rhythmus anschließt. Wenn man hierin eine scharf ausgeprägte Kunstform erblicken sollte, so bin ich mir bei der Anordnung dieses Gedankenganges so wenig einer vorausgehenden Absichtlichkeit bewußt, daß ich vielmehr lange genug an der Wahrheit vorbeigegangen bin, und mich nur das Bedürfniß, diese Schrift verstehen zu lernen, nach vielfachen vergeblichen Versuchen, mich in den Arbeiten der Vorgänger zurechtzufinden, endlich auf die, wie ich hoffe, rechte Spur leitete. Wenn endlich noch berücksichtigt wird, daß jede Rede von dem Eindruck der Eitelkeit ausgeht, jede die Frage nach dem Gewinn des Lebens und Strebens enthält, bis die letzte sie abschließend beantwortet, jede mit Empfehlung des Lebensgenusses schließt: so ist wohl Alles gegeben, was die hier vorgetragene Anschauung und Eintheilung empfehlen kann.

Wenn Köster das Verdienst hat, den Strophenbau und die poetische Gestalt Koheleths zuerst, wenn auch nur unvollkommen, gesehen zu haben, so gebührt Ewald der Ruhm, die rhetorische Fassung der Schrift zuerst mit Klarheit erkannt und eine Gliederung der Gedanken von einem unbefangeneren Standpunct als Stier, der nur eine äußerliche, occidentalisch-skelettmäßige Logik anlegt, dem hebräischen Sprachgeist gemäß versucht zu haben. Freilich ist zu verwundern, daß er, der doch die Freude am Leben ganz richtig als das vom Prediger geschilderte Gut hienieden erkannt hat, dennoch von einem unrichtigen Theilungsprincip ausgeht, daß er den glücklichen Versuch Köster's nicht weiter benutzt und ausgeführt hat und daß er nur an der niederen Seite der Lehre Koheleths, dem irdischen Glücke, hängen bleibt, während er doch im Buche Hiob die höhere Seite, die Lehre

von der Unsterblichkeit und dem Gericht, so genau und scharf erkannt, so geistvoll hervorgehoben hat.

Der vorliegende Plan, welcher das, was Stier, Köster und Ewald angestrebt haben, freudig anerkennt, ist dadurch von den Ansichten derselben verschieden, daß ich in Beziehung auf die Form einen poetisch-rhetorischen Organismus im Prediger gefunden zu haben glaube, bei welchem nicht nur die Halbstrophen, Strophen und Abschnitte, sondern auch die vier Reden genau in einander greifen, so daß in jeder ein Knoten liegen bleibt, schwer und unentwirrt, der in der folgenden zum Hauptvorwurf genommen und aufgelöst wird, bis am Schlusse der letzten das Bewußtseyn künftigen Gerichtes hervorbricht, durch welches die Räthsel des Lebens erst gründlich und vollkommen gelöst werden und diese Behauptung am Ende des Werkes mit siegender Klarheit und unmißverstehbar als Antwort auf die letzte Rede sowohl als auf das ganze Werk hervorbricht; daß ich aber in Betreff des Inhaltes den letzten Kampf der neuen, höheren Lebensansicht mit der altisraelitischen Weltanschauung in Koheleth erblicke, welcher durch den siegreichen Nachweis der Nichtigkeit alles irdischen Thuns und Strebens, der Abhängigkeit alles menschlichen Strebens von einem höheren, unumschränkt waltenden Lebensgesetze, der vergeblichen Mühe, der unerkannten göttlichen Weltordnung durch das Vertrauen auf irdische Güter trotzen und das Schicksal beherrschen zu wollen, der eitelen Hoffnung auf diesseitige Ausgleichung menschlicher Schicksale, auf den ungestörten Segen der Frömmigkeit und gewissen Sturz des Bösen in diesem Leben, wie dieß die althebräische Ansicht war, nach der niederen Seite zu der Erkenntniß führt, daß Freude am Leben und harmloser Genuß desselben das einzige Mittel sey, den Welt- und Lebensschmerz in sich zu lindern, und Weisheit, mit Wohlthätigkeit gepaart, bei diesem heiteren Lebensgenuß die Uebel der Erde am sichersten dämpfe, nach der höheren Seite aber durch die Ueberzeugung von der

Nothwendigkeit einer harmonischen Weltordnung und von der höheren, gottverwandten Natur des Menschen die Thüre der Unsterblichkeit öffnet und von einem künftigen, Alles entscheidenden und ausgleichenden Gerichte zeuget.

Ich überlasse dem theologischen Publicum ruhig die Entscheidung, ob der hier vorgelegte Plan in sich und mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimme, ob der Prediger wirklich in die israelitische Weltanschauung fördernd und belebend eingreife, ob er somit der Reihe der kanonischen Schriften mit Fug und Recht einverleibt ist, was bei der bisherigen Auffassung desselben zweifelhaft bleiben mußte, und ob zum vollen Verständniß dieses schweren Buches jetzt endlich der schon von J. D. Michaelis vermißte Schlüssel gefunden sey.

# Recensionen und Uebersichten.

## 1.

Neue Poesie aus dem Alten Testament. Von F. W. C. Umbreit. Hamburg und Gotha, Friedrich und Andreas Perthes. 1847. XII. u. 119 S. 8.

---

Indem der Verfasser seine „neue Poesie aus dem Alten Testament" in dieser Zeitschrift, die der theologischen Wissenschaft gewidmet ist, zur Selbstanzeige bringt, erlaubt er sich, dem Anstoß, den man daran nehmen möchte, mit der einfachen Bemerkung zu begegnen, daß, so wenig das theologische Wissen von dem biblischen Glauben sich trennen läßt, eben so wenig die heilige Poesie aus einem Journale, welches das gesammte Gebiet der Theologie umfassen soll, ausgeschlossen werden darf: denn sie gehört doch in einem weiteren Sinne mit zur praktischen, insonderheit erbaulichen Theologie. Aber die deutsch-alttestamentlichen Gedichte, die hier vorgeführt werden, sind einem Theile nach sogar so beschaffen, daß sie theologische Studien und Kritiken zur Voraussetzung haben, wie dieses besonders von dem Gedichte „Saul und David" und „David und Goliath" gilt. Ueberdieß fühlt sich der Verf. gerade an diesem Orte zu der Erklärung gedrungen, daß die Veröffentlichung der ursprünglich nicht für den Druck bestimmten Gedichte aus dem harmlosen Wunsche entsprungen, die werthen Freunde, die seinen Arbeiten auf dem wissenschaftlichen Bezirke der alttestamentlichen Auslegung ermunternde Theilnahme bewiesen, mit die-

ser bescheidenen poetischen Gabe vielleicht zu erfreuen. Wenn er nun schon dreißig Jahre auf ein selbständiges Studium des Alten Testaments verwandt, und seine Commentare wenigstens davon Zeugniß geben, daß die hohe Poesie desselben Ihn erhoben und begeistert hat, so wird man die Entstehung dieses Büchleins natürlich finden und seine Herausgabe freundlich aufnehmen. Statt aller weiteren Erörterung zur Erklärung und Rechtfertigung des Titels, sey es ihm nur vergönnt, als Probe seiner ihm eigenthümlichen Weise, mit der Poesie des Alten Testamentes in ein frei-dichterisches und selbstthätiges Verhältniß zu treten, ein einziges Gedicht hier mitzutheilen.

## Jeremia.

Das greise Haupt so müde und so matt,
Auf seine Hand so schweigend-ernst gestützt:
Du bist des Redens, alter Seher, satt,
Du hast um Schmach Gesetz und Recht geschützt:
O leg' dich nieder!

Geschlossen ist der hochberedte Mund,
Aus dem der Donner deines Worts gerollt,
Gelöst ist deiner Väter alter Bund,
Du hast's geweissagt, wie du hast gesollt:
O leg' dich nieder!

In Trümmer sank des hohen Tempels Pracht,
In welchem warnend deine Stimm' erklang;
Der Zion ist gehüllt in tiefe Nacht,
In öden Straßen hallet Klaggesang:
O leg' dich nieder!

Gefangen zieht dein Volk in fernes Land,
Dein König todt, die Davidsstadt verheert,
Das heil'ge Davidslied wird mitverbannt,
Die Sprache Mose's selbst vom Feind verwehrt:
O leg' dich nieder!

So bildet dich der alte Meister ab,
Der mit Prophetengeist Propheten schuf,
Doch steigt der Held des Wortes nicht ins Grab,
Er folgt von Neuem seines Gottes Ruf:
Singt Klagelieder!

Und seine Klagelieder dringen tief ins Herz
Des theuren Volkes, dessen Loos er theilt;
In sanften Tönen singet er den Schmerz,
Und in der Fremde, wo er nun verweilt,
Ersteht er wieder!

Der alte Baum von Neuem grünt und blüht,
Von frischen Säften quillt der Rede Kraft:
Von Jugendfeuer ist das Aug' erglüht,
Aus Trauer hat er sich emporgerafft:
Er weissagt wieder!

„Die alte Lade macht nicht wieder neu,
Den alten Tempel bauet nicht mehr auf!
Es sind die Tage Mose's längst vorbei,
Die Zeit beginnet einen neuen Lauf:
Ich komme wieder!"

„Ich komme wieder, wenn der Tag ist nah,
Wo Der erscheint, der David's Reich erneut,
Den ich als Knecht und Sohn im Geiste sah,
Deß' Bild im Innersten mich hocherfreut:
Singt Jubellieder!"

Der befreundete Verleger hat die Gedichte zur Beschämung des Verfassers fast zu schön ausgestattet; um so unangenehmer fallen einige Druckfehler auf. Im voranstehenden Liede fehlt auf der ersten Zeile „so" vor „matt;" S. 30. Z. 12. l. „von" statt „vom;" S. 110. Z. 8. l. „neu" statt „nun;" ebenso S. 112. Z. 7.; S. 118. Z. 10. l. „und die Lanze schleud're fort."

F. W. C. Umbreit.

## 2.

# Uebersicht der neuesten Beiträge zur pfälzischen Reformationsgeschichte.

Von

**K. F. Vierordt,**

Hofrath und Professor am Lyceum in Karlsruhe.

---

Die Reformation der Pfalz ist nicht nur deßwegen wichtig, weil sie das Gebiet eines so bedeutenden Reichsfürsten betraf, sondern auch weil sie, bald nach ihrem Gelingen in die schweizerische Form umgestaltet, ähnliche kirchliche Aenderungen in anderen Theilen von Deutschland nach sich zog, und auch auf die politische Stellung des ganzen deutschen Protestantismus großen Einfluß ausübte. Zudem ist seit der Reformation die kirchliche Geschichte der Pfalz reicher an abwechselnden Schicksalen als die irgend eines anderen deutschen Landes.

Unter den Bearbeitern der pfälzischen Reformationsgeschichte war der früheste Alting, welcher die Acten der Universität Heidelberg und des dortigen Kirchenrathes, freilich nicht die der Regierung, benutzen konnte, übrigens den Sieg der Reformation minder umständlich erzählt, als den seiner Confession über die lutherische. Auch sein Zeitgenosse David Pareus hat in einer Festrede 1617 den gleichen Gegenstand berührt. Fast 100 Jahre später machte der heidelberger Kirchenrath L. C. Mieg seinen mit Unrecht sogenannten „ausführlichen Bericht von der pfälz. Kirchenhistorie" bekannt, worauf 1721 unter gleichem Titel das Werk des jenaischen Professors B. G. Struve folgte. Letzteres eröffnete über die Reformationsgeschichte keine neuen handschriftlichen Quellen und ergoß sich hauptsächlich über die

Streitigkeiten der ihm zunächst gelegenen Zeit mit kaum zu ertragender Breite. Von ihm an ist wohl mancher sehr schätzbare Beitrag pfälzischer Theologen wie Büttinghausen und noch mehr der drei Brüder Wundt, aber keine zusammenhängende Bearbeitung der pfälzischen Reformationsgeschichte mehr erschienen bis zum Jahr 1796, wo der trefflichste dieser drei Brüder, Daniel Ludwig Wundt (Herausgeber des Magazins für churpfälzische Gelehrten- und Kirchengeschichte) seinen „Grundriß der pfälzischen Kirchengeschichte," aber nur in compendiarischer Kürze drucken ließ. Bald darauf wurde die Pfalz zerrissen; die Theilnahme an ihrer Geschichte, besonders der kirchlichen, schien, obwohl Paulus 1817 bei dem Jubelfeste der Reformation „Luther in Heidelberg" zum Thema einer sehr beifallswerthen akademischen Gedächtnißrede wählte, durch die Angelegenheiten der Gegenwart verdrängt worden zu seyn, zumal durch die wichtige Angelegenheit der kirchlichen Union. Doch lagen gerade seit dieser Zeit auch für die Vergangenheit die Materialien viel einladender als früher zur Hand, theils weil die Aengstlichkeit im Verschließen alter Regierungsacten allmählich abnahm, theils weil D. Batt eine Sammlung von Palatinis anlegte, wie sie vorher nie existirt hatte, theils weil aus Rom auch historisch beachtungswerthe Handschriften zurückgewandert waren. Zwar erwachte an der pfälzischen Kirchengeschichte ein lebhafteres Interesse wieder, seit Ullmann bei mehr als Einem Anlasse die der Reformation vorangehenden kirchlichen Zustände der Pfalz ins Auge faßte, über die Anfänge der Buchdruckerkunst in diesem Lande, über Bischof Dalberg von Worms, über die Reformatoren vor der Reformation zu uns redete und unter den damaligen Zeugen evangelischer Wahrheit in seiner pfälzischen Heimath den merkwürdigen Johann Wessel mit besonderer Vorliebe biographisch behandelte; aber noch immer wollten für die eigentliche Reformationsgeschichte der Pfalz keine Beiträge mehr zum Vorschein kommen, bis 1842 die Reihe von Schrif-

ten sich eröffnete, deren Titel ich hier in chronologischer Ordnung auf einander folgen lasse.

1) Iacobus Micyllus, Argentoratensis, philologus et poeta, Heidelbergae et Rupertinae Universitatis olim decus. Commentatio historico-literaria, quam conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1842. (8. 66 Seiten).

2) Geschichte der rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen, von D. Ludwig Häusser, außerord. Prof. der Geschichte an der Universität Heidelberg. Zwei Bände. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1845. (8. 652 u. 1002 S.).

3) Kirchenkalender der evangelisch-protestantischen Gemeinde zu Heidelberg auf das Jahr Christi 1846. Erster Jahrgang. Heidelberg bei Karl Winter. (8. 69 S.).

4) Geschichte der Reformation zu Heidelberg von ihren ersten Anfängen bis zur Abfassung des heidelberger Katechismus. Eine Denkschrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier daselbst am 3. Januar 1846. Von D. Seisen, Licent. Theol., evangelischem Pfarrer. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1846. (8. 206 S.).

5) Das Reformationswerk in der Pfalz. Historische Denkschrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier der pfälzischen Kirchenverbesserung am 3. Januar 1846. Von Friedrich Blaul, Senior und Pfarrer zu Otterberg. Nebst einem Ueberblicke der ferneren Geschichte der evangelischen Kirche in der Pfalz. Speyer 1846. F. C. Neidhard's Buchhandlung. (8. 58 S.).

6) Das Reformationswerk in der Pfalz. Eine Denkschrift für die Heimath, sammt einem Umrisse der neueren pfälzischen Kirchengeschichte, von Franz Xaver Remling, Pfarrer und Districtsschulinspector zu Hambach. Mannheim. Friedrich Götz. 1846. (8. 226 S).

7) Lycei Heidelbergensis origines et progressus. Disseritur etiam de Schola Nicrina et contuberniis Heidelbergae olim constitutis. Commentatio historico-literaria, quam ad Lycei festum saeculare tertium pie celebrandum ex monumentis literarum fide dignissimis iisque maximam partem ineditis conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1846. (8. 142 S.).

Gleichzeitig mit letzterer Schrift erschien, wenn Referent seine eigene Arbeit hier an der Seite der genannten erwähnen darf:

8) Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden. Nach großentheils handschriftlichen Quellen bearbeitet von Karl Friedrich Vierordt, Professor am Lyceum zu Karlsruhe. Karlsruhe bei Braun. 1847. (8. 527 S.).

Nr. 1., die Lebensbeschreibung des gelehrten Reformationsfreundes Jakob Molzer, genannt Micyllus, erregt in uns den Wunsch, so verdienstliche Monographien über einflußreiche Gelehrte des 16. Jahrhunderts in noch größerer Zahl zu besitzen, wodurch die nähere Kenntniß der Reformationszeit immer nur gewinnen kann. Sie erregt insbesondere den Wunsch, von der Hand des gleichen Verfassers die Schicksale einiger anderer heidelbergischen Gelehrten geschildert zu sehen, wie er denn, dem Vernehmen nach, sich namentlich mit Sammlung von Materialien zur Lebensgeschichte des Xylander und Leonclavius beschäftigt. In der vorliegenden, mit lobenswerthem Fleiße durchgeführten Schrift wird uns erzählt, wie Molzer, 1503 zu Straßburg geboren, nach dem Ende seiner auf verschiedenen Universitäten [a]) zu-

---

a) Darunter gibt Hautz (Seite 6.), nach Bouginé's Vorgang, auch Heidelberg an; daß aber Micyll kein Zögling dieser Universität

gebrachten Studienzeit, zu Frankfurt a. M. als Lehrer der classischen Sprachen auftrat und 1532 sich zum ersten Mal um eine Anstellung in Heidelberg bewarb, somit in den Bereich des hier besprochenen Schauplatzes kommt. Die aus den Universitätsacten gezogenen ausführlichen Mittheilungen über die Weise, in welcher Micyllus sich beworben und anfangs wegen seiner Neigung zur evangelischen Lehre eine abweisende Antwort davongetragen hat, verbreitet viele Klarheit über das Verhältniß, in welchem der pfälzische Hof und die Universität um jene Zeit zur Reformation standen; sie verbreitet aber auch, und zwar nicht das vortheilhafteste Licht über die Schmiegsamkeit, womit wenigstens damals dieser Philologe, um aus dem Schulstaube zu einem akademischen Lehramte zu gelangen, seine Anhänglichkeit an die Reformation verleugnete und in seiner Eingabe vom 5. December 1532 (S. 15.) dem Kurfürsten versicherte, er sey kein Anhänger Luther's. Erst jetzt gab der Kurfürst nach, verwilligte ihm jedoch eine so geringe Besoldung, daß Molzer nur 4 Jahre als Professor der griechischen Litteratur zu Heidelberg aushielt. Nach einem neuen, zehnjährigen Aufenthalte an der frankfurter Schule wurde er von dem Kurfürsten Friedrich II. 1547 abermals nach Heidelberg berufen, wo er 1558 starb, nachdem er hier zwei Jahre zuvor den vollständigen Sieg der Reformation und das dadurch beförderte Wiederaufblühen der tiefgesunkenen Universität erlebt hatte. — An dem interessanten Detail, welches der Verfasser aus seinen handschriftlichen Quellen eröffnet, könnte nur Weniges berichtigt werden. Dahin gehört die Zeit, in welcher Micyllus das erste Stadium seines frankfurter Amtes antrat. Hautz hat diese Zeit (im Widerspruche mit S. 43., wo er selbst

war, scheint aus den von Hautz selbst (Seite 12.) mitgetheilten Auszügen aus den Universitätsacten hervorzugehen. Hier heißt es nämlich, mehrere Stimmen seyen der Berufung Micyll's auch deßwegen entgegen gewesen, weil die Universität Heidelberg die eigenen Zöglinge denen vorziehen müsse, die es nicht seyen.

von 20 Jahren redet, welche Micyll im Ganzen als Lehrer zu Frankfurt zugebracht habe, aber in Uebereinstimmung mit der Angabe in Voemel's Jubelschrift des frankfurter Gymnasiums) S. 8. auf das Jahr 1527 gesetzt, sie muß aber schon 3 Jahre früher begonnen haben, denn in einem Briefe vom 7. December 1524 erzählt Melanchthon: Micyll schreibt mir aus Frankfurt, er sey mit seiner dortigen Lage zufrieden, und auch die Frankfurter geben mir ihren Dank zu erkennen, daß ich ihnen [vielleicht bei Gelegenheit von Melanchthon's Reise im Frühjahr 1524 nach Bretten, wobei er auf dem Hin- und Heimweg in Frankfurt gewesen war] einen so tüchtigen Lehrer verschafft habe; er beschäftigt sich jetzt mit den Chören der griechischen Tragiker. — Daß aber das Datum dieses von Hautz nicht benutzten Briefes bei Bretschneider (1, 687.) richtig angegeben sey, erhellt aus dem übrigen Inhalte des Briefes selbst. Weniger sicher ist freilich die Jahreszahl eines anderen Schreibens, welches von Melanchthon unmittelbar an den zu Frankfurt angestellten Micyll, um ihn für Sachsen zu gewinnen, gerichtet und durch Bretschneider (1, 782.) zum Jahre 1526 gerechnet ist. — Zu Micyll's letzten Lebenstagen (S. 38.) gehörte etwa noch die Bemerkung, daß bei ihm, 3 Monate vor seinem Tode, seine beiden Freunde Melanchthon und Joachim Camerar am Schlusse Octobers 1557 während ihres Besuches zu Heidelberg heitere Stunden zugebracht haben. Apud ipsum amantissime accepti et supra modum hilare cum maxima iucunditate fueramus (Camerar. vita Mel. Ed. 1723. p. 372.) — Endlich ist zu der mit großem Fleiße zusammengetragenen Aufzählung der zahlreichen Schriften Micyll's (S. 61 ff.) noch hinzuzufügen eine Ausgabe des Valerius Maximus, welche ohne Jahreszahl bei Peter Brubach in Frankfurt a. M. erschien und von Veesenmeyer (Analekten, S. 56—57.) beschrieben ist, aber auch in den neuesten Handbüchern der römischen Litteratur nicht steht.

Nr. 2. ist ein Werk, welches sich die ganze Geschichte der Pfalz zur Aufgabe stellt, von Anfang an bis zu dem Beginne des 19. Jahrhunderts, wo dieses Land aufhörte, ein selbständiges Ganze zu bilden, und unter viele Besitzer zerrissen ward; doch haben wir von diesem vielumfassenden Stoffe hier nur die kirchlichen Angelegenheiten, hauptsächlich die der Reformation gewidmeten Abschnitte zu betrachten. Sie fließen aus der Feder eines Gelehrten, der uns schon früher mit historischen Schriften, namentlich mit einer seine pfälzische Heimath betreffenden Schrift erfreut hat a), aus der Feder eines Nichttheologen, der von der Reformation mit Anhänglichkeit und Wärme, ohne Vorliebe für Wittenberg oder Genf, zu urtheilen pflegt. In der Vorrede gibt er seine reichen Quellen an, und schon durch sie erweckt er Vertrauen. Darunter befinden sich auch Archivalien von München und Karlsruhe; unter den letzteren z. B. die pfälzischen Copialbücher, deren Inhalt auch für kirchliche und Gelehrten-Geschichte des 15. und 16. Jahrhunderts Bemerkenswerthes und bisher Unbeachtetes enthält, so daß Häusser auch aus ihnen zu dem Leben ausgezeichneter Männer neue Nachrichten hinzufügen konnte. So berichtet er z. B. Seite 459. seines ersten Bandes, daß Johann Reuchlin 1497 zum kurfürstlichen „Rath und obersten Zuchtmeister" der Söhne des Kurfürsten Philipp Ingenuus bestellt wurde, was keinem Einzigen unter den Biographen dieses gefeierten Gelehrten bekannt gewesen ist b).

---

a) Die Anfänge der classischen Studien zu Heidelberg. Beitrag zur pfälzischen Gelehrten-Geschichte. Von D. L. Häusser. Heidelberg 1844.

b) Da Häusser a. a. O. nur mit kurzen Worten davon redet, so gebe ich hier die Hauptstellen der betr. Urkunde aus dem 16. pfälz. Copialbuch Fol. 342 ff.: „Wir Philips ꝛc. bekennen, daß wir den Ersamen lieben getreuwen Johann Reuchlin Doctor zu unsrem Rate, Diener und Hoffgesind und insunder zu eynem obersten Zuchtmeister unser lieben Söne uffgenommen haben eyn

Freilich hat Reuchlin die Oberaufſicht über den Unterricht der Prinzen und über die beiden Erzieher derſelben nicht lange geführt; denn er mußte ſchon im Frühjahr 1498 mit einer Sendung an den übelberüchtigten Papſt Alexander VI. beauftragt werden, um letzteren zur Aufhebung des gegen den edlen Kurfürſten ſeit Jahren ausgeſprochenen Bannes zu bewegen, welcher aber erſt geraume Zeit nach dieſes Papſtes Tod wirklich aufgehoben wurde. (Abſolution myns gnedigſten Herrn die dominica 13. April 1505. Im 19. Kopeybuch, Fol. 13.) — Auch für die frühere Lebensgeſchichte Oekolampad's enthalten dieſe karlsruher Archivalien eine ſeinen Biographen unbekannt gebliebene Nachricht von ſeinem früheren Aufenthalte zu Mainz; in dem Liber tertius ad vitam Philippi Electoris (XVII. Fol. 453.) ſteht nämlich die vom 18. Februar 1506 datirte „Beſtellung Meiſter Hanßen Haußſchein von Winſperg zu der jungen Fürſten zu Meintz (wo ſich damals vier zum geiſtlichen Stande beſtimmte Söhne jenes pfälziſchen Kurfürſten aufhielten) Pedagogen und Zuchtmaiſter a).“ — Bei dem

Jar lang, u. ſ. w. — alſo daz er uns widder meniglich getreuwlich dienen und gewarten, reden und raten u. ſ. w., inſunder den andern zweyen unſer Söne Leremeiſtern zuſehen und anwyſung geben ſoll, was unſren Sönen zu irem ſtate zu lernen und in Zucht und eynikeit und nach iren wirden ſich zu halten allerzimlichſt und fruchtbarſt ſy. Und als er zwey pfert haben ſoll, wollen wir ime für redlichen pfertſchaden ſteen, ob ime der eyns oder mee abgienge u. ſ. w.“ — Dafür erhielt Reuchlin eine Beſoldung von 100 Gulden und ein „Hoffkleid, als wir andere Doctores unſres Hoffgeſinds pflegen zu kleiden.“ Datum Sant Silvesters Tag 1497. — Nun folgt der von Reuchlin noch am gleichen Tage dem Kurfürſten geleiſtete Dienſteid.

a) Dieſe Urkunde ſchreibt ſeinen deutſchen Namen, über welchen Ullmann in den Studien 1845. ausführlicher geſprochen hat, mehrmals und ganz deutlich bald Haußſchein, bald Hußſchyn, und befiehlt ihm, er ſolle ſeine Zöglinge „unnderwyſen zum beſten in büchern, auch gutten ſitten und geberden, ſie alle Tage in Horas betten laßen und zur Kirche führen.“ Sein

angedeuteten Reichthum an diesen und vielen anderen Quellen, die das Talent des Verf. so trefflich zu benutzen verstand, daß sein Werk mit gerechtem Beifall aufgenommen wurde, läßt der vielumfassende Inhalt des Ganzen uns keine Möglichkeit, hier einen Auszug zu geben; Häusser's eigene lebendige Darstellung verdient gelesen zu werden, wie die Reformation an Ludwig V. (1508—1544. Band I. Seite 538 ff.) schon aus politischen Gründen keinen Beförderer fand, unter seinem Bruder Friedrich II. (1544—

---

Gehalt ist jährlich 18 Gulden nebst einer Kleidung, wie sein Amtsvorgänger, Meister Hans Finck, sie gehabt habe. — Welche unter den acht Söhnen des Kurfürsten Oekolampad zu unterrichten hatte, ist zwar auch in diesem „Bestellbriefe" nicht angegeben, doch geht schon aus der Natur der Sache hervor, daß es die vier älteren nicht seyn konnten, und zudem erhellt aus einem anderen Blatte der Copialbücher (XVII. Fol. 486.), daß damals (1506) nur die vier jüngsten Söhne Philipp's sich in Mainz aufhielten, nämlich: 1) der zwanzigjährige Georg, welcher schon als kleiner Knabe Dompropst zu Mainz und Propst des Stiftes zu Bruck geworden war (XVI. Fol. 429. XVII. Fol. 419.) und 1513 das Bisthum Speier erhielt; 2) der neunzehnjährige Heinrich, schon seit geraumer Zeit Propst zu St. Alban in Mainz, später (1528) Administrator der Bisthümer Worms und (nach Verlust des Bisthums Utrecht durch Waffengewalt) Freisingen; 3) der achtzehnjährige Johann, schon als Kind zum Propst von Klingenmünster ernannt (XVI. Fol. 862. XVII. Fol. 488.), und nun seit 7 Jahren auch Coadjutor des Stiftes Odenheim in seiner Heimath, bei welcher Gelegenheit den Neffen des gefälligen odenheimer Propstes, eines Herrn von Rippenburg, durch einen geheimen Vertrag (XVI. 862.) die Aussicht auf ähnliche einträgliche Pfründen eröffnet wurde. Im Jahre 1507 wurde der junge Pfalzgraf Johann auch Administrator des Bisthums Regensburg. 4) Der jüngste Sohn, Wolfgang, 12 Jahre alt, bedurfte somit am augenscheinlichsten des Unterrichtes bei Oekolampad; doch redet der Bestellbrief ausdrücklich von Söhnen in der Mehrzahl. — Wolfgang ist der nämliche, welcher 1515 in Wittenberg studirte und 3 Jahre später den Reformator so freundlich in Heidelberg aufnahm.

1556. S. 598 ff.) zwar einen Einführungsversuch erlebte, der aber in Folge des schmalkaldischen Krieges ein frühes Ende nahm; ferner wie die Reformation erst unter dem letzten Regenten aus der älteren Kurlinie, Otto Heinrich (1556—1559. Seite 630 ff.) siegte und unter dem ersten Kurfürsten aus dem simmern'schen Hause, Friedrich III. (1559—1576. Band II. S. 25 ff.), in die schweizerische Form umgewandelt wurde, welche nur unter seinem ersten Sohne, Ludwig VI. (1576—1583. Seite 85 ff.), der lutherischen Kirchenform wieder weichen mußte, aber unter der vormundschaftlichen Regierung seines zweiten Sohnes, Johann Casimir (1583—1592. Seite 142 ff.), aufs Neue den Sieg davontrug. — Bei dem Gedanken an diesen entscheidenden Einfluß, den die persönliche Neigung der genannten Regenten auf die kirchlichen Verhältnisse der Rheinpfalz (nicht der Oberpfalz, wo es Landstände gab, die das Fortbestehen der lutherischen Reformation sicherten) ausgeübt hat, beruhigt sich um so leichter das Bedenken, welches gegen die von Häusser befolgte Eintheilung seiner pfälzischen Geschichte erhoben werden könnte; er theilt sie nämlich nach den Regierungszeiten der einzelnen Fürsten ab. Als kleine Nachlese zu einigen Stellen mag nur Weniges dienen. Band I. Seite 541. wird, nach Alting's Vorgang, erzählt, daß Theobald Gerlach (Billicanus) 1522, während Brenz, der Plackereien müde, Heidelberg verließ, in dieser Stadt geblieben sey, obwohl vielfach angefochten von Ketzerriecherei und lange ferne gehalten von der akademischen Wirksamkeit. — Aber Alting hat sich geirrt; gleichzeitig mit Brenz zog auch Gerlach von Heidelberg fort, und zwar zuerst nach Weil der Stadt, und dann (als er hier, in Folge einer Beschwerde der österreichischen Regierung zu Stuttgart, nicht bleiben durfte) noch im nämlichen Jahre 1522 in die Reichsstadt Nördlingen, wo er 13 Jahre lang wohnte. Die zahlreichen Belege finden sich unter Anderem in Seckendorf's hist. Luth. III, 184—185. aus dem nörd-

linger Archiv, so wie in vielen gleichzeitigen Briefen theils von Melanchthon (z. B. bei Bretschneider I, 818.), theils von Gerlach selbst in der straßburgischen Sammlung ungedruckter Briefe (Bd. I. Nr. 90 ff.). Im Jahre 1535 bewarb er sich abermals um eine heidelberger Anstellung, die ihm anfangs verweigert, dann im folgenden Jahre verwilligt (1536 praefectus bursae, 1543 professor iuris), jedoch 1544 sogleich bei dem Regierungsantritte Friedrich des Zweiten wieder entzogen wurde. Die Ursache, warum Letzteres geschah, erwähnt Brenz in einem Briefe vom April 1544 ganz richtig: Statim mortuo Ludovico captus est a novo Electore Friderico et abductus in carcerem Dilsperg; dicunt eum fuisse cancellarium concubinae. — Aus einer Urphede nämlich, welche „Theobaldus Gerlacher von Billickheim, der Rechte Licentiat," am 18. April 1544 bei seiner Befreiung aus der Feste Dilsberg beschwören mußte (32. pfälzisches Copialbuch, Fol. 311.), erhellt, sein Vergehen habe wirklich in seinem Verhältniß zu einer Concubine des verstorbenen Kurfürsten, Margarethe von Leyen, bestanden, deren juristischer Rath er gewesen. Und in einem Briefe vom 20. Sept. 1544 bedauert Melanchthon die übeln Umtriebe am Hofe zu Heidelberg, durch welche sein Jugendgenosse Gerlach die gänzliche Verbannung aus der Pfalz sich selbst zugezogen habe. — Auf der gleichen Seite (I, 541.) schildert Häusser die Verbreitung des Evangeliums im Kraichgau, wo er aber (wie Struve) Solisfelda des David Chyträus mit Sonnenfeld übersetzt; es soll, da es keinen Ort dieses Namens gibt, Sulzfeld heißen, welches durch die Freiherrn von Göler sehr frühzeitig der evangelischen Lehre zugewandt worden ist. — Auf der folgenden Seite verwechselt der Verf., gleichfalls im Vertrauen auf Struve, den später bekannt gewordenen gelehrten Schulmann Johann Sturm mit dem schon damals berühmten adeligen Reformationsfreunde Jakob Sturm von Straßburg, und nennt den Cardinal Albrecht von Mainz einen „als

sehr gemäßigt bekannten Kurfürsten." Wahr ist, daß letzterer, bedroht von Reformationsfreunden, seiner Abneigung gegen die Reformation nicht immer folgte; aber er ist es auch gewesen, welcher zur Bekämpfung der evangel. Lehre früher als jeder andere deutsche Fürst, Oesterreich und Bayern nicht ausgenommen, die bewaffnete Macht aufbot und die Jesuiten aufnahm, so wie er denn auch gerade in dem Jahre 1529, von welchem Häusser hier redet, in einem geheimen Vertrage mit Bayern die Vertilgung der lutherischen Ketzerei verabredete. — Gleichfalls auf der Seite 542. wird der Religionsfriede von 1532 als „die erste förmliche Concession an den Protestantismus" bezeichnet, die wohl mit größerem Recht in dem Reichstagsabschiede v. 1526 zu erkennen war; und Seite 543. wird von dem Bruder des regierenden Kurfürsten, von Pfalzgraf Friedrich, erzählt, dieser habe „für einen heimlichen, aber entschiedenen Anhänger der Reformation gegolten." Die Protestanten glaubten im Gegentheil, hauptsächlich Friedrich sey Schuld gewesen, daß sein Bruder 1529 ihnen entgegentrat, und auch Häusser selbst schildert zuweilen die öffentliche Meinung von diesem Hofmanne ganz anders, welcher auf mehreren Reichstagen als kaiserlicher Commissar die evangel. Interessen bekämpfte. — Doch genug mit einer solchen Flockenlese in einem schön ausgestatteten historischen Bildersaale, der uns gleich bei dem ersten Eintritt in denselben so viele Freude und bei der näheren Bekanntschaft mit ihm so viele Belehrung gewährt hat!

Nr. 3., die gut geschriebene Arbeit eines Ungenannten, erzählt auf populäre Weise das Hauptsächlichste, was zu Heidelberg seit Luther's dortigem Auftreten im Frühjahr 1518 hinsichtlich der Reformation vorging bis zu der Katastrophe, wo der unentschlossene Kurfürst Friedrich II. sich durch die Ungeduld der heidelbergischen Bürger zu Verwilligungen im evangel. Sinne getrieben sah. Die Schrift macht keine Ansprüche auf eigene historische Forschung, hält sich aber zu sehr an ältere Relationen, auch da, wo diese

durch Neuere bereits berichtigt sind, erzählt (S. 7.), Luther sey im October 1518 von dem augsburger Reichstage über Mannheim (Verwechselung mit Monheim) nach Wittenberg heimgereist, redet (S. 15.) von Melanchthon's Gutachten, 1545 zum Behufe der pfälzischen Reformation verfaßt, und versichert (S. 18.), auch Kurfürst Friedrich II. habe schon Weihnacht 1545 das h. Abendmahl in evangel. Weise genossen *), obwohl er das erst 1556 drei Tage vor seinem Tode gethan hat. Abgesehen davon, stellt der Verf. auf eine sehr anziehende Weise zusammen, was die Erinnerung der Bürger an die frühesten Schicksale der evangel. Lehre in ihrer Stadt beleben und zu dem 300jährigen Jubelfeste der Reformation, welches hier im Januar 1846 mit lebendiger Theilnahme gefeiert wurde, vorbereiten sollte. Sehr zweckgemäß ist der Anhang, welcher die kirchliche Verfassung der dortigen evangel. Gemeinde und den Stand ihres Kirchenvermögens sammt ihrer Statistik und Chronik des letzt vergangenen Jahres mittheilt, so wie er auch die evangel. Kirchengemeindeordnung des ganzen Großherzogthums Baden, die Vereinigungsurkunde der beiden Schwesterkirchen v. Jahre 1821 und Anderes wiedergibt, was bei den Bürgern in beständiger Kenntniß erhalten zu werden verdient. Möchten auch für andere Gemeinden ähnliche Kirchenkalender erscheinen, in denen die Vergangenheit und Gegenwart zusammengestellt würden! Wie vielen Stoff zu einer solchen Parallele könnte, wenn denn doch von einer Säcularfeier Anlaß genommen werden soll, z. B. das Jahr 48 bieten, dessen Ereignisse in einer langen Reihe von Jahrhunderten allgemein merkwürdig und für den seiner Ortsgeschichte kundigen Geistlichen gewiß reich an speciellen Anknüpfungspuncten sind!

Nr. 4., die Geschichte der Reformation zu Hei-

*) Auch Seisen in der unter Nr. 4. angeführten Schrift (S. 29.) stellt es so dar.



delberg, verspricht (Seite 4.), hauptsächlich den Zeitraum von 1545 bis 1563 ins Auge zu fassen, eröffnet schon in der Vorrede die Aussicht auf Resultate, welche aus dem Nachforschen in handschriftlichen Quellen hervorgehen, und erfüllt diese Zusage auf erfreuliche Weise. Der Verf. schildert zuerst die Vorbereitung zur Reformation, Seite 23 ff. ihren ersten Ausbruch im Jahre 1545, S. 40 ff. die Einführung des Interim v. J. 1548, S. 51. die „Erneuerung der Reformation" durch den Kurfürsten Otto Heinrich im J. 1556, immer mit besonderer Rücksicht auf die Lehranstalten der berühmten Stadt, S. 76 ff. den dortigen Abendmahlsstreit und die darauf folgende Einführung des Calvinismus. Von Seite 126. an entwirft er gelungene Bilder von Johann Laski [a]), dann von Olevian und Ursinus, den beiden Verfassern des heidelberger Katechismus, dessen Hauptinhalt er zuletzt mit dem Inhalte der von Laski und Ursinus herausgegebenen Unterrichtsbücher zusammenstellt, in der Absicht, ihre Verwandtschaft darzuthun, an welcher übrigens nicht zu zweifeln war. — Was uns bei dem Lesen dieser verdienstlichen Schrift als irrig auffiel, war ein uns wenigstens ganz unbekannter Johannes Agricola, welcher (S. 15.) bei dem Jahre 1522 unter die Vorbereiter der Reformation zu Heidelberg gezählt wird, ohne die Bemerkung, daß damit unmöglich der wittenbergische Professor gleiches Namens gemeint seyn kann. In der Hand-

---

a) Ueber diesen höchst merkwürdigen Mann, der von dem älteren Erasmus mit einer bei ihm sonst seltenen Begeisterung bewundert und geliebt wurde, hat neuerlichst Conrector D. Schweckendieck im Programme des emdener Gymnasiums von 1847 eine kleine Monographie gegeben: Johann a Lasco, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Auf diese anziehende Schrift mache ich um so lieber aufmerksam, als Herr D. Schweckendieck dem von ihm zunächst nur vorläufig behandelten Gegenstande eine noch vollständiger eingehende Darstellung zu widmen gedenkt. Ullmann.

schrift, auf welche sich der Verf. dabei bezieht, möchte wohl Joh. Oekolampad zu lesen seyn. — Auf der gleichen Seite 15. redet der Verf. von der im J. 1526 laut gewordenen Klage über die wegen der lutherischen Neuerungen abnehmende Frequenz der Hochschule, und fügt hinzu, die Studenten hätten sich von Heidelberg nach Wittenberg und Tübingen gezogen; aber er übersieht, daß Tübingen damals noch lange in österreichischer Gewalt und eine streng katholische Universität war. — Seite 17. erzählt er, Luther sey 1518 nach Rom gereist. — Als die „drei hauptsächlichen Factoren, die in der Geschichte der Reformation zu Heidelberg arbeiten," bezeichnet er (S. 5.) „die Fürsten, die Universität, die Geistlichen." Er vergißt also dabei die Bürger, durch deren lebhafte Betheiligung, nicht bloß im Jahre 1545, die Reformationsgeschichte dieser Stadt einen eigenthümlichen Charakter trägt. — Seite 35. versichert er, der Kurfürst Friedrich II. sey im Winter 1546 auf 1547 in alle seine Güter und früheren Würden durch den Kaiser wieder eingesetzt worden; aber er hatte sie bisher gar nicht verloren, und zudem mußte er gerade jetzt das Amt Boxberg an einen kaiserlichen Obersten, Albrecht von Rosenberg, abtreten. — Sehr dankenswerth und von großem Interesse sind die ausführlichen Mittheilungen, welche der Verf. aus den Universitätsacten zog; dahin gehört, was er (S. 44 ff.) von den Zeiten des Interims und von dem diesem kaiserlichen Religionsmandat widerstrebenden Geiste der jüngeren Universitätslehrer und der studirenden Jugend aus jenen Acten bekannt macht, insbesondere von den Strafen, welche 1549 gegen die Versäumer der Frohnleichnamsfeierlichkeiten durch den akademischen Senat verhängt und durch die Regierung ermäßigt wurden; sodann (im Gegensatze zu dem strengen Befehle des Theologen Keuler, welcher 1549 Rector gewesen war) (S. 48.) die merkwürdige Einladung, welche 1551 der Mediciner Curio, der früheste unter den verheiratheten Rectoren, zur Theilnahme an der Frohnleichnamsprocession

ergehen ließ, mit der Bitte, es sollen dabei Alle zu Gott beten, daß er die heilsame Verbesserung der Lehre von dem wahren Gebrauche des heiligen Mahles zulasse, und die Herzen der Fürsten zur Beschirmung und Erhaltung der wissenschaftlichen Studien hinlenke. — Nachdem der Verf. hierauf den vollständigen Sieg geschildert hatte, welchen die Reformation 1556 auch zu Heidelberg errang, kündigt er nach Alting's Vorgang (S. 57.) „ein sehr überraschendes Resultat" an; er erkennt nämlich (S 59. und 60.) in der damals bekannt gemachten pfälzischen Kirchenordnung (diese lehrt Fol. 31., daß in dem Nachtmahl der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich und gegenwärtiglich mit Brod und Wein ausgetheilt, empfangen und genossen werde) ein Hinneigen zum schweizerischen-Glaubensbekenntniß; schon jetzt seyen „dem Calvinismus die Thore weit geöffnet" worden, und zwar durch Diller und Stolo, zwei Geistliche, „welche wir auch in die spätere Phase des Calvinismus mit eingehen sehen." — Dagegen scheint allermindestens die Erinnerung nöthig, daß Stolo schon im Jahr 1557 gestorben ist.

Nr. 5. rührt von einem rheinbayrischen Freunde der Kirchengeschichte her, welcher auch in anderen Fächern als Schriftsteller gebührende Anerkennung gefunden hat. Hier erzählt er in gedrängter Form seinen Mitbürgern, wie die Reformation unter ihren Voreltern eingeführt worden sey, zuerst im Gebiete des berühmten Franz von Sickingen, dann im Herzogthum Zweibrücken, später in den Reichsstädten Landau und Speier, so wie in den Grafschaften Leiningen und Nassau-Saarbrücken. Nachdem er hierauf auch die Reformation in Kurpfalz geschildert, redet er von den ferneren Schicksalen, welche die evangel. Lehre in den genannten Gegenden erlitten habe, insbesondere seit die Herren von Sickingen katholisch geworden, nachher auch Rheinpfalz und Zweibrücken unter katholische Regenten gekommen seyen. Zuletzt ermahnt er die evangel. Bewohner

der bayrischen Pfalz zu jener Einigkeit im Glauben, die auf den Grund der Offenbarung gebaut werden müsse. — Die ganze Schrift entspricht dem Zwecke, welchen der Titel angibt, und verdient Lob in Bezug auf Inhalt und Form. Doch irrt der Verf. (S. 15.) in der Behauptung, die evangel. Lehre sey nach Sickingen's Tod 1523 in den Herrschaften desselben nicht ausgerottet worden, und Seite 34. irrt er in der Lebensgeschichte des Michael Diller. Dieser für die Reformation zu Speier wie in dem Herzogthum Neuburg und in Kurpfalz gleich wichtige Geistliche hat allerdings jene Reichsstadt Speier zuweilen verlassen müssen, wenn der Kaiser in Person dahin kam (Januar 1541, Juli 1543, Frühjahr 1544 und März 1546), aber stets nur auf kurze Zeit, so daß Diller erst 1548 Speier auf immer verließ, und nun einen Pfarrdienst im basler Gebiet, seit 1553 aber die Hofpredigerstelle in Neuburg an der Donau antrat bei Herzog Otto Heinrich, mit welchem er später nach Heidelberg zog. Die Belege dazu finden sich theils in der Biographie Sastrow's a), welcher seit 1543 zu Speier lebte, jenen evangel. Geistlichen persönlich kannte und über ihn, so wie über andere evangel. Prediger von Landau 2c. Bemerkenswerthes erzählt, theils in dem zweiten Bande der zu Straßburg befindlichen Sammlung ungedruckter Originalbriefe und in Röhrich's Geschichte der Reformation im Elsaß (III, 20.), theils in karlsruher Archivacten, nach welchen Diller im August 1553 als Hofprediger in Neuburg bezeichnet wird und an der Seite des berühmten Brenz die Kirchenvisitation dieses Herzogthums vorgenommen hat.

Nr. 6. enthält die erste Bearbeitung der pfälzischen Reformationsgeschichte durch einen Katholiken, den rheinbayrischen Pfarrer Remling, der sich auch schon früher durch

a) Bartholomäi Sastrowen Leben. Von ihm selbst beschrieben. Herausgegeben von Mohnike. Greifswald 1823. II, 347 ff.

historische Monographien Beifall erworben hat a). Er schreibt hier zur Vervollständigung und Berichtigung der unter Nr. 5. bezeichneten Schrift, ist belesener als deren Verfasser im Fache der speciellen Kirchenhistorie, geht auch mehr als jener in das Einzelne ein, redet übrigens von der Person desselben (S. 3.) in humaner Sprache, verkennt (S. 112.) auch an Luther edle Eigenschaften nicht, wie diese Anerkennung durch viele Katholiken seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, neulichst wieder seit Anfang der jetzigen kirchlichen Bewegung besonders lebhaft ausgesprochen worden ist, und gibt nebenbei den evangel. Bewohnern sowohl seiner rheinbayrischen Heimath, als auch seiner Nachbarländer in Bezug auf ihre dogmatischen Zerwürfnisse und oft geringe Kirchlichkeit manche gute Lehre. Als Belege seiner Schilderung der kirchlichen Veränderungen in allen zur bayrischen Pfalz gehörigen Gebietstheilen während der letzten 330 Jahre citirt er zwar nur höchst selten handschriftliche Quellen; doch bietet sein Werk vielen Stoff, welcher, kritisch gesichtet, einer künftigen Behandlung des fraglichen Thema's dienen kann. Zu seinen Verstößen rechnen wir unter Anderem, daß er (S. 39.) von einem Aufenthalte und gar von einem mehrwöchentlichen Aufenthalte Melanchthon's bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg redet; daß er (S. 78.) von dem Reformator des Herzogthums Zweibrücken, Johann Schwebel, versichert, schon dieser habe an die Stelle des Altars einen einfachen Tisch gebracht; daß er (S. 98.) den mit Luther innig befreundeten Rechtsconsulenten der Reichsstadt Straßburg, Nikolaus Gerbel, für einen Pfarrer zu Gemmingen ausgibt; daß er (S. 125.) den sterbenden pfälzischen Kurfürsten Friedrich II. das h. Abendmahl nach katholischem Ritus em-

---

a) Ich bedaure, von diesen früheren Schriften Remling's bloß die 1844 erschienene, mit Urkunden wohlausgestattete „Maxburg bei Hambach" zu kennen.

pfangen läßt; daß er (S. 35. u. 36.) von Butzer erzählt, er sey als Mönch einer Pfarrei vorzustehen nicht berechtigt gewesen und von den Dominicanern nur deßwegen verfolgt worden, weil er „gegen sein Gelübde das Ordenskleid bei Seite gelegt habe." — Aber Letzteres hatte Butzer erst gethan, nachdem er am 29. April 1521 durch den speirischen Weihbischof, D. Antonius Engelbrecht, zu Bruchsal mit päpstlicher Dispens aus jenem Mönchsorden in den Stand der Weltpriester versetzt worden war. — Auch darin irrt der Verf., daß er (S. 91.) berichtet, mit dem Jahre 1542 sey bei den unmittelbaren Unterthanen des Fürstbischofs von Speier die Neigung zur Reformation oder „die Neuerung" verschwunden; das wird selbst in der von Remling citirten Beweisstelle nur von der Regierungszeit des damaligen Bischofs behauptet, und noch der zweite Amtsnachfolger desselben (Bischof Marquard von Hattstein) schrieb am 13. Februar 1564 an den Erzbischof von Mainz: Wenn ich meine Unterthanen deßwegen strafe, daß sie zum Abendmahl in benachbarte Gebiete ziehen dem Kelch zu Liebe, so hilft es nichts. — Was aber Remling's Vorwurf (S. 5.) betrifft, daß alle bisherigen Schilderungen der pfälzischen Reformation „von Alting an bis Häusser bloß im Partei-Interesse geschrieben seyen," so müssen wir diesen Vorwurf auf ihn selbst zurückweisen und die Ungerechtigkeit rügen, womit er, zuweilen sogar im Widerspruch mit seinen eigenen Worten, die Vorkämpfer der Reformation in seiner Heimath behandelt. So erzählt er (S. 12.), wie der pfälzische Kurfürst 1504, obwohl nur „die vertragsmäßigen Rechte seines Sohnes verfechtend," sich die kaiserliche Acht zugezogen habe; aber Seite 24. redet er von dem auf pfälzischer Seite kämpfenden Vater des Reformationsfreundes Franz von Sickingen, und wirft letzterem vor, sein Vater sey in jenem Kriege des Jahres 1504 „als Hochverräther unter dem Schwerte des Henkers gefallen." — Noch viel häufiger sind die Fälle, wo Remling Wichtiges,

das ihm wohl bekannt ſeyn konnte, ganz verſchweigt. Er lobt (S. 24. 55 ff.) Männer wie Joh. Reuchlin, Geiler von Kaiſersberg, Jakob Wimpfeling, behauptet aber vom letzteren ganz beſonders, er habe in der Aufrechthaltung der beſtehenden Ordnung das Heil der Kirche zu erzielen gehofft, und redet kein Wort von dem Freimuth, womit z. B. Kaiſersberg und in noch zahlreicheren Schriften Wimpfeling den entarteten Zuſtand der Kirche, die Sehnſucht nach einer Reformation und die unumgängliche Nothwendigkeit einer durchgreifenden Aenderung der Kirchenverfaſſung aufs Nachdrücklichſte geſchildert haben; auch kein Wort von den Anfeindungen, die ein ſolcher Freimuth ſich zuzog. — Remling citirt ſehr oft die in der Reformationszeit durch den ſpeiriſchen Biſchof erlaſſenen Hirtenbriefe, ſtellt aber ihren Inhalt ſo dar, als ſey dieſes Zürnen gerichtet geweſen gegen die Frivolität der Reformationsfreunde, denen doch gerade der ſittliche Ernſt nur mit größtem Unrecht abgeſprochen werden kann. Der Biſchof ſelbſt ſtellt dort den kaum glaublichen Leichtſinn ſeiner außerordentlich zahlreichen Kleriker (am Dom zu Speier allein waren 112, die zahlreichen übrigen Stifte und Klöſter der Stadt nicht zu rechnen) ausdrücklich als den Gegenſtand von Vorwürfen dar, die durch Laien und durch lutheriſche Prediger täglich vorgebracht werden. So beklagt der Hirtenbrief vom 19. April 1524 nicht bloß den concubinatus und die fornicatio ſeiner Kleriker, und daß ſie „horas canonicas psallunt transcurrendo, sincopando, plerumque vana et scurriles sermones in ecclesia intermiscendo,“ ſondern auch, daß ſie „canes secum ducunt, qui frequenter latratu et ullulatu suo divina conturbant officia et hoc quidem publice in scandalum plurimorum, ita ut cottidie vituperetur ministerium nostrum per laicos et per quosdam falsos et inordinatos clericos, Lutheranos praesertim.“ —

Und sind die bischöflich-speirischen Hirtenbriefe vor dem Jahre 1517 nicht voll ähnlicher Klagen?

Nr. 7. hat mit Nr. 1. gleichen Verfasser und gibt die frühere Geschichte der gelehrten Mittelschule zu Heidelberg, deren Schicksal mit dem der dortigen Reformation auf eine sehr bemerkenswerthe Art gleichen Schritt gehalten hat, so daß hier der hohe Einfluß jener preiswürdigsten That des 16. Jahrhunderts auf das Wohl der Jugendbildung mit besonderer Klarheit hervortritt. Anlaß zu der sehr belehrenden Schrift war die dritte Säcularfeier dieser heidelberger Schule, am 19. October 1846 auf würdige Weise begangen durch die Lehrer und durch die jetzigen Schüler der Anstalt, so wie durch sehr viele ehemalige Zöglinge derselben, wobei Einer der letzteren, Ullmann, ergreifende Worte an die zahlreich versammelten Einheimischen und Auswärtigen gerichtet hat a). — Der Umsicht, mit welcher Hautz auch diesen Gegenstand behandelte, verdanken wir die Bekanntmachung vieler hier zum ersten Male gedruckter Berathungen und Beschlüsse, die nicht bloß über den Ursprung und früheren Zustand der hier besprochenen Anstalt weit Genaueres enthalten, als Lauter vor etwa 50 Jahren über die Geschichte derselben bekannt gemacht hat, sondern auch über den Gang der pfälzischen Reformation überhaupt neues Licht verbreiten. Der Verf. schließt seine Darstellung so ziemlich mit der Regierung des Kurfürsten Friedrich III. ab, das Uebrige, so hoffen wir, auf eine bald folgende Bearbeitung versparend. In der Einleitung sucht er nachzuweisen, wie lange vor der 1386 geschehenen Eröffnung der Universität ein Schulunterricht zu Heidelberg bestanden, ja schon so lange, daß keine Stadt in Deutschland früher als sie Lehrer besoldet habe

a) Worte, gesprochen bei der Feier des dreihundertjährigen Jubelfestes des heidelberger Lyceums von D. C. Ullmann. Heidelberg 1846 bei K. Winter.

(Seite 4.). Dieſe Unterrichtsanſtalt trug ſpäter, wegen ihrer örtlichen Lage, den Namen Neckarſchule. Dann berichtigt er, und zwar er zuerſt, einen Irrthum, welcher durch eine Stelle in der 1518 zum erſten Male gedruckten Exegesis Germaniae des Franz Irenicus veranlaßt worden und in manche Schriften, auch in die des Referenten, übergegangen iſt, als habe neben jener Neckarſchule noch eine ſogenannte Katharinenſchule exiſtirt. Hautz zeigt im Gegentheil unwiderleglich, letztere ſey nur die zur Univerſität gehörige Burſe Sanctae Catharinae geweſen, und geht (S. 10.) zu ſeinem erſten Haupttheile über: De Paedagogio (a. 1546) instituto, auf welchen (S. 53. 66. u. 98.) die drei übrigen Haupttheile folgen: De Paedagogio (1553) destituto, (1560) restituto und (1565) amplificato. Von beſonderem Intereſſe ſind unter Anderem die Seite 33. geſchilderten Kämpfe, womit die philoſophiſche Facultät 1546 dem ſchon damals umfangreichen Organiſationsplane des Pädagogiums entgegentrat; ſie fürchtete nämlich für ihre eigenen Vorleſungen eine Abnahme der Zuhörerzahl, und liefert uns dadurch Stoff zur Vergleichung mit dem, was neulich in einer anderen Stadt des Großherzogthums Baden auf ähnliche Weiſe geltend gemacht worden iſt. — Am Schluſſe gibt der Verf. auch eine Schilderung der Contubernien oder Burſen jener Zeit. — An der ſehr verdienſtlichen Schrift haben wir übrigens Zweierlei auszuſtellen; einmal die große Menge der Anmerkungen, welche die Zahl von 400 überſteigen und theilweiſe ganz entbehrlich ſcheinen a); zweitens iſt der Ueber-

---

a) Während im Texte die pfälziſchen Städtchen Eppingen, Eberbach, Oppenheim, Sinsheim genannt werden, machen dazu gehörige Anmerkungen bekannt, wann dieſe Orte zur Pfalz gekommen ſeien. Während der Text (S. 7.) einen aus Handſchuhsheim gebürtigen Zögling der Neckarſchule erwähnt, zeigt eine Note an, daß es eine gedruckte Geſchichte dieſes Dorfes gebe. In dieſer iſt übrigens jenes Schülers nicht gedacht. Während im Texte (S. 8.) Joh. Brenz aufgeführt wird, welcher dieſe

blick des Ganzen und der bessere Genuß beim Lesen dadurch gestört, daß der Verf. die Actenstücke in extenso dem Texte einverleibt hat. Zweckmäßiger würde er sie hier nur ihrem Hauptinhalte nach angegeben, ihnen selbst aber die wohlverdiente Stelle im Anhange zugewiesen haben a).

Nr. 8., „die Geschichte der Reformation in dem Großherzogthum Baden, eine Schrift des Referenten, schildert nicht nur die bisher noch nie eigens behandelte Reformation in der ehemaligen Markgrafschaft Baden und in andern zu jenem Großherzogthum jetzt gehörigen Gebieten, deren Anschluß an die evangel. Lehre zum Theil gleichfalls noch nicht historisch bearbeitet oder ganz ignorirt und gar geleugnet wurde, nachdem die früheren Herren der Gebiete schon längst den kathol. Glauben zum allein geduldeten wieder erhoben hatten; sondern sie schildert auch die pfälzische Reformation, zwar nur in den jetzt badischen Theilen der Pfalz, doch befindet sich bekanntlich unter diesen auch die pfälzische Universitäts- und ehemalige Hauptstadt. Die Vorrede versichert, daß hier aus Archiven nicht unbedeutende, den pfälzischen Kirchenhistorikern unbekannt gebliebene Actenstücke benutzt worden seyen, namentlich der Bericht der ersten Kirchenvisitatoren vom Jahre 1556, zugleich der einzige pfälzische, der über diesen Gegenstand aus dem 16. Jahrhundert noch übrig geblieben ist. Da er in jener

---

Schule 1510 bis 1511 besuchte, zählt eine Note die Biographien desselben auf, nur die neueste nicht, durch welche Hartmann und Jäger alle früheren überflüssig gemacht haben.

a) Erst nach Abfassung dieser Uebersicht ist die vollständige Beschreibung der oben berührten Jubelfeier sammt den dabei gehaltenen Vorträgen in Druck erschienen (Heidelberg bei Mohr. 1847). Hierdurch sind die wichtigsten Ergebnisse der in den Origines Lycei Heidelbergensis niedergelegten Forschungen, also das Hauptsächlichste aus der Geschichte der Gründung der heidelberger Mittelschule, auch in deutscher Sprache zusammengefaßt und damit auf sehr beifallswerthe Weise dem größeren Publicum zugänglich gemacht.

badiſchen Reformationsgeſchichte nur auszugsweiſe und auch nur mit Ausſchluß alles deſſen gegeben werden konnte, was die jetzt zu Preußen, Bayern, Frankreich, Heſſen-Darmſtadt und Naſſau geſchlagenen Theile der Pfalz angeht, ſo werde ich eine Gelegenheit ergreifen, dieſe noch nie gedruckte Relation vollſtändig mitzutheilen. Ich kenne davon zwei Abſchriften; die eine, auf welche mich vor zehn Jahren mein verehrter Freund Röhrich in Straßburg aufmerkſam gemacht hat, liegt im dortigen Archive St. Thomä und iſt von der Hand des Johann Marbach geſchrieben, wie das leicht aus der Vergleichung mit den übrigen dort vorhandenen Autographen dieſes Gelehrten hervorgeht; die andere fand ich kurz darauf in dem Generallandesarchive zu Karlsruhe, wo ſie ſchon ſeit längſter Zeit durch einen unkundigen Faſciculator zu oberpfälziſchen und neuburgiſchen Acten geheftet iſt.

---

## Zuſatz von D. C. Ullmann.

Wenn der Verfaſſer der voranſtehenden Ueberſicht, Herr Hofrath Vierordt in Karlsruhe, ſein eigenes, ſo bedeutend ins Gewicht fallende, Werk: Geſchichte der Reformation im Großherzogthum Baden — nur mit anſpruchloſer Kürze als eine vorhandene Erſcheinung erwähnt, ſo wird es wohl mir geſtattet ſeyn, ein Wort hinzuzufügen, um das auszuſprechen, was der Autor freilich nicht ſagen konnte, während es von meiner, des dankbaren Leſers, Seite eine Unterlaſſungsſünde wäre, es nicht zu ſagen.

Die Bedeutung monographiſcher Darſtellungen iſt wohl jetzt auf allen Gebieten der Geſchichte anerkannt. Namentlich wird uns eine gründliche allgemeine Kirchengeſchichte, die ein ſo ungeheures Gebiet umfaßt, nur aus gründlichen Monographien erwachſen können, welche begrenztere Partien gewiſſenhaft erforſchen und lebensvoll ſchildern. Die Ueber-

zeugung hiervon hat zunächst zur Einzelschilderung repräsentativer kirchlicher und theologischer Persönlichkeiten in Verbindung mit der Darstellung der Zeitalter geführt, innerhalb deren diese Persönlichkeiten wirksam waren; dann hat man einzelne Dogmen in ihrer Gesammtentwickelung oder ganze Gruppen der Lehrbildung, auch wohl sonstige kirchliche Institutionen und religiöse Lebensgestaltungen zum Gegenstande der Bearbeitung gemacht; und nun wäre es wohl, ohne daß die vorher bezeichnete, noch lange nicht vollendete, Arbeit stille stände, eine Hauptaufgabe, das Interesse der Geschichte der einzelnen Landeskirchen recht kräftig zuzuwenden. Dieß ist besonders wichtig für die neuere Kirchengeschichte und namentlich für die Geschichte des Protestantismus. Denn — man mag darüber denken, wie man will, aber es ist nun einmal so — der Protestantismus hat die bis dahin bestehende Einheit der Kirche im Abendlande aufgelöst; seitdem hat sich die Entwickelung unendlich particularisirt und ein guter Theil der Geschichte unserer evangelischen Kirche ist nicht sowohl Geschichte derselben in ihrer Gesammtheit und in ihrer, im Verlaufe noch dazu immer schmächtiger werdenden Einheit, sondern Geschichte ihrer einzelnen, meist nur allzu sehr getrennten und auseinander gefallenen Theile, der Landeskirchen. In Betracht dieses Zustandes und zugleich vermöge eines Interesses, das abwechselnd ein patriotisches oder particularist-kirchliches, mitunter auch beides zugleich war, hat man schon frühe angefangen, die Geschichte einzelner Landeskirchen zu beschreiben, und so hat z. B. auch unsere pfälzische Kirche, bekanntlich eine der merkwürdigsten in ihren Schicksalen und Wirkungen, ihren Historiker oder Chronisten an dem alten Struve erhalten. Aber diese Darstellungen sind meist sehr unvollkommen, durch den Standpunct und Zweck der Verfasser beschränkt, des wahrhaft historischen Geistes entbehrend. Darum geht an unsere Zeit, die wieder in ihren besten Repräsentanten einen sowohl christlich tieferen als kirchlich freieren Sinn gewonnen, die von einem lebendigeren nationalen und volks-

thümlichen Interesse durchdrungen und mit einem mehr überschauenden und objectiven Blicke begabt ist, die Anforderung, diese Lücke auf die rechte Weise mehr und mehr auszufüllen. Und dazu liefert denn das Werk, von dem wir hier sprechen, neben einigem Anderen, was die neuere Zeit gebracht hat, einen höchst dankenswerthen Beitrag.

Die kirchliche Geschichte des Großherzogthums Baden bietet vornehmlich darum ein besonderes Interesse, weil dieses Land in seinem jetzigen Bestande ein Complex von Landschaften, zum Theil selbst Städten, ist, die ursprünglich nicht zusammengehörten, und von denen jede ihre selbständige, eigenthümliche Entwickelung hatte. Namentlich ist dieß der Fall mit den beiden Haupttheilen des Landes, der alten Markgrafschaft Baden und der ehemaligen Pfalz. So erhalten wir hier die Darstellung der kirchlichen Entwickelung in ganz verschiedenen, größeren und kleineren Lebenskreisen, gleichsam mehrere Geschichten, von denen eine die andere beleuchtet und ergänzt, und eine Schilderung oft sehr herber und schroffer Gegensätze, welche sich ausstoßen und fliehen, aber auch wieder suchen und anziehen, bis es der neueren Zeit gelungen ist, sie zu einer kirchlichen Gemeinsamkeit zu verschmelzen. Zugleich erwächst dem Werke Vierordt's ein besonderes Interesse daraus, daß es sich in diesem Theile wesentlich mit dem 16. Jahrhundert, mit den Erscheinungen, die vom Mittelalter her die Reformation vorbereiteten, mit der Reformation selbst und deren Durchführung und Fixirung in den badischen Landestheilen beschäftigt. Dieß war eine Zeit, wo die allgemein kirchlichen Interessen noch ein entschiedenes Uebergewicht hatten über die particular landeskirchlichen, wo die Pulse des neuen Lebens noch rasch und kräftig durch den ganzen Körper hindurch schlugen, wo es sich um großartige geistige Bewegungen handelte, an denen in gleicher Weise, wenn auch in verschiedenem Grade, fast alle Länder deutscher Zunge, ja des germanischen Europa's überhaupt und selbst, so weit Empfänglichkeit vorhanden und der Gegendruck nicht zu stark

war, des romanischen Theil nahmen. Hier ist es nun ungemein anziehend zu sehen, wie das große Ganze in das kleinere Einzelne hineinwirkt und wie hinwiederum dieses Einzelne seinen oft so wesentlichen Beitrag gibt — man denke nur an unsern Reuchlin, unsern Melanchthon, unsern heidelberger Katechismus — zur Entwickelung des Ganzen. So spiegelt sich in dem engen Raume unserer badisch-pfälzischen Kirchengeschichte das ganze Reformationszeitalter, ja zum Theil die Weltgeschichte des 16. Jahrhunderts, und wird uns in diesem begrenzten Spiegelbilde näher vors Auge gerückt und deutlicher wahrnehmbar. Das Allgemeine wird concret und das Individuelle steigert sich zu allgemeiner Bedeutung. Eben damit erhält aber eine solche monographische Schilderung, wenn sie, wie die vorliegende, anschaulich und lebendig ist, noch eine weitere Bedeutung: es ist dieß ihre patriotisch belebende Wirkung, die, wenn sie auch nicht hervortretende Absicht seyn soll, doch eine ganz naturgemäße Folge guter Darstellungen dieser Art seyn wird. Das unserm eigenen Lande und Stamme Entsprungene tritt uns von selbst näher ans Gemüth, es ist für uns, um ein gerade hier ganz passendes Wort zu gebrauchen, heimlicher und wirkt daher auch unmittelbarer und kräftiger in unser eigenes Leben hinein. Wir sehen da, wie Solche, die mit uns auf einem Fleck geboren worden, einst auch etwas zu bedeuten hatten in der Welt, wie unsere Landschaft auch ein Gewicht in die Wagschale bedeutender Entscheidungen gelegt hat, und mögen dann wohl denken, daß, was vor Jahrhunderten möglich war, auch heute nicht geradezu unmöglich seyn wird. Und in der That, das vorliegende Werk stellt uns in dieser Beziehung neben manchem Demüthigenden nicht wenig Belebendes und Erhebendes vor Augen: auch wir haben unsere frommen, reformatorischen Fürsten, unsere ritterlichen Vorfechter und standhaften Bekenner des Evangeliums, unsere erleuchteten, vielwirkenden Theologen, unsere treuen evangelischen Blutzeugen, unsere tiefgegründeten und echten christlichen Charaktere in allen Ständen und

Geschlechtern des Volkes gehabt, so daß es Keinem, weß Standes, Alters und Geschlechtes er sey, wenn er sich für das religiöse und kirchliche Leben belehren und auferbauen will, in unsern Geschichten an guten Exempeln fehlt, die nur um so wirksamer sind, wenn daneben die, freilich auch vielfach vorkommenden, warnenden Bilder stehen.

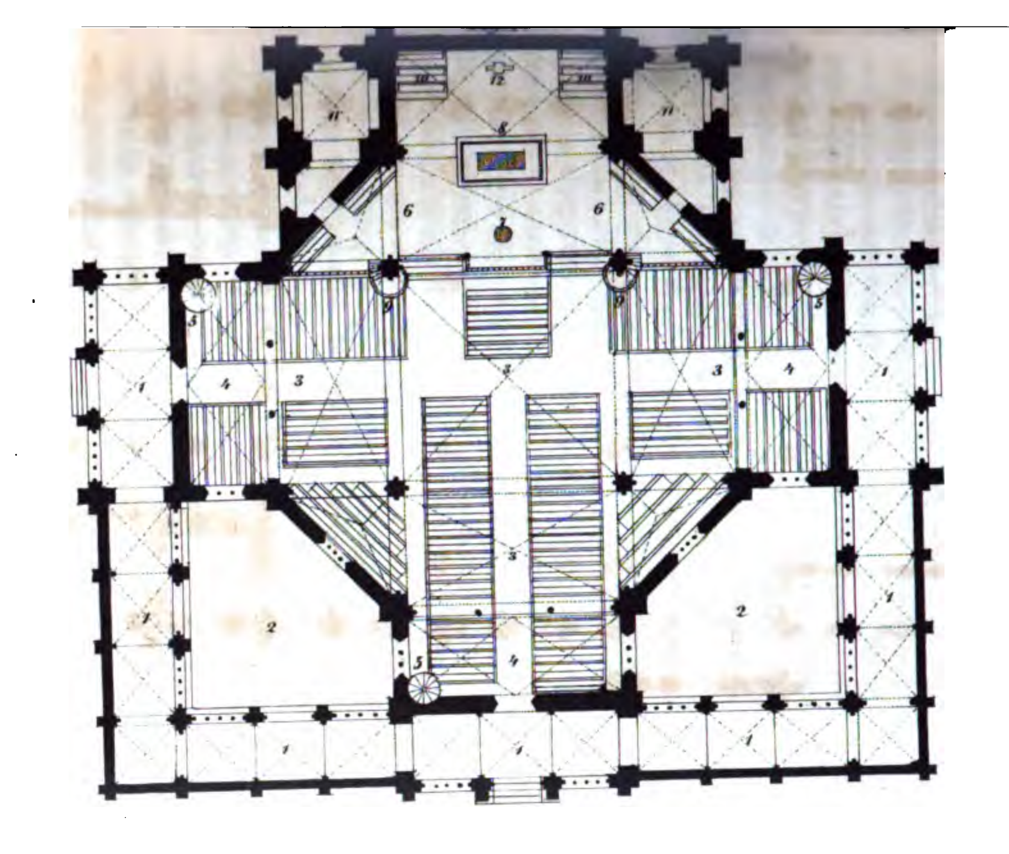
So danken wir denn dem Herrn Verfasser herzlich für seine geistige Gabe, welche eben so werthvoll ist für Freunde der Landesgeschichte, wie für Freunde der allgemeinen Geschichte, eben so anziehend für Theologen und Geistliche, wie für gebildetere Laien, die an der Entwickelung des kirchlichen und geistigen Lebens Antheil nehmen. Der Gelehrte, ja der Gelehrteste wird aus dem Buche sehr viel lernen können, weil es ein Resultat der gründlichsten, durch Jahrzehente fortgeführten Forschungen ist, nicht bloß aus gedruckten Büchern, sondern aus zahlreichen, in Archiven und Bibliotheken vergrabenen Urkunden und Manuscripten, nicht vom Tage für den Tag geboren, sondern mit jener Treue und Ausdauer gepflegt, welche vor keiner Schwierigkeit zurückweicht und auch das Geringste, Entlegenste und Unscheinbarste sorgsam beachtet, weil es einen bedeutsamen Zug im großen Ganzen zu bilden geeignet seyn kann. Nicht minder wird auch der nichtgelehrte, aber gebildete Kirchengenosse die Schrift mit Theilnahme lesen, weil sich die überaus reiche Masse des Einzelnen unter der geschickten Hand des Verfassers zu einem wohlgegliederten Ganzen gestaltet hat, dem der Staub der Bibliotheken und Archive nicht mehr anhaftet, die Darstellung aber überall, unter entsprechender Einflechtung charakteristischer Aussprüche und Stellen, eben so klar und fließend, als bündig und scharf bezeichnend ist. Alle aber werden sich erfreuen an dem sittlich ernsten, christlich milden und billigen Sinne des Verfassers, der auch der entgegenstehenden Ueberzeugung Gerechtigkeit widerfahren läßt und, indem er sich an das: facta loquuntur hält, kein Urtheil oder Wort ausspricht, welches zurückstoßen oder verletzen könnte.

Gerne hätten wir einzelne Stellen aus dem schönen Buche mitgetheilt, die uns besonders angezogen haben, z. B. Manches aus der Geschichte der beiden Landesuniversitäten und der durch Reuchlin und Melanchthon berühmten Schule zu Pforzheim; die Schilderung des kirchlichen Verhaltens der Ritterschaft, namentlich des Götz von Berlichingen und besonders des trefflichen Hans Landschad von Neckarsteinach; die Erzählung von dem evangelischen Märtyrer Johann Heuglin zu Serantingen am Bodensee; mehrere charakteristische Züge aus dem Bauernkrieg in unsern Gegenden und noch manches Andere; allein der Raum dieser Blätter und das Verhältniß zu den früheren Anzeigen will es nicht gestatten.

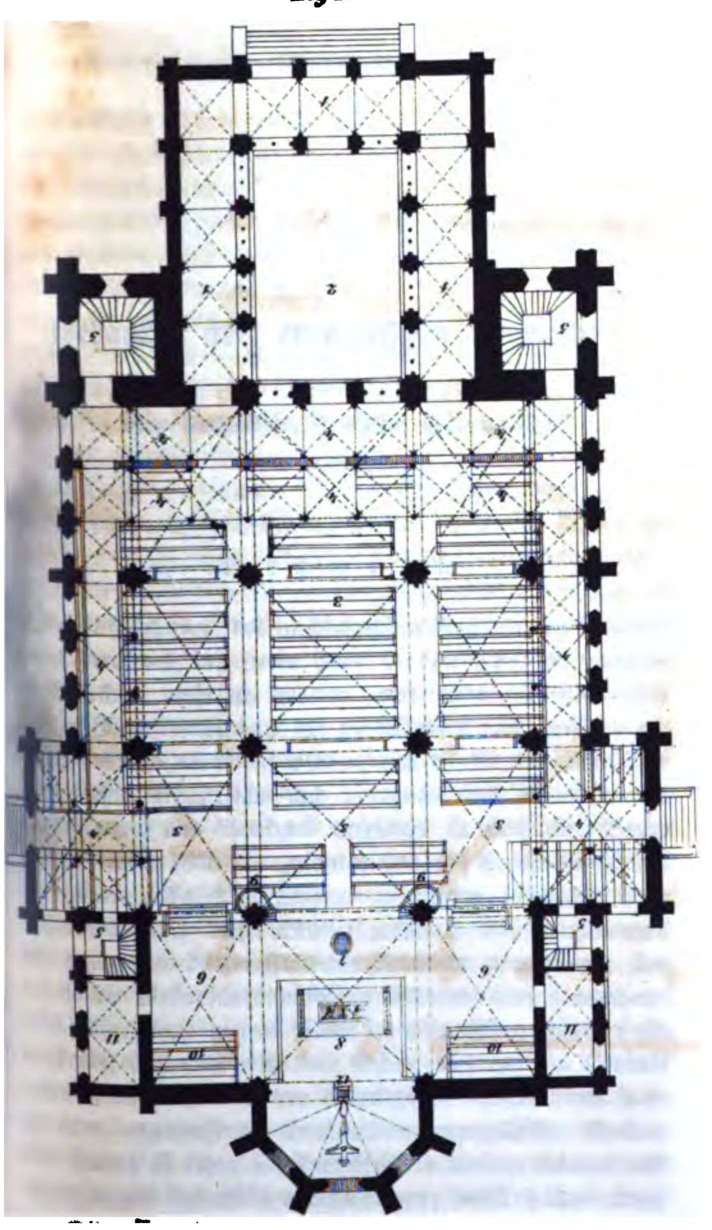
Nur Eines sey noch zu bemerken erlaubt. Der Verf. gibt in der vorliegenden Schrift, wiewohl sie auch für sich ein Ganzes bildet, nur die Geschichte des Protestantismus in den badischen Landen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Der weitere Verfolg bis auf unsere Tage ist ausgearbeitet und ich selbst habe das vollständige, rein geschriebene Manuscript in Händen gehabt. Indeß will der Verf. die Bekanntmachung des zweiten Bandes abhängig machen von der Theilnahme, welche der erste findet. Es ist schon niederschlagend, daß in dieser Beziehung ein Bedenken obwalten muß. Aber nun, nachdem das gründliche und anziehende Buch selbst vorliegt und sich als ein solches ausgewiesen hat, welches von jedem gebildeten Laien gelesen werden kann, vornehmlich aber in der Bibliothek jedes evangelischen Pfarrhauses in unserem Lande zu finden seyn sollte, wäre es wahrhaft betrübt, ja — man gestatte das Wort! — schmachvoll, wenn der mit gleicher Sorgfalt ausgearbeitete zweite Theil wegen Mangels an Theilnahme im Pulte des Verfassers liegen bleiben sollte. Hoffen wir zur Ehre unserer Landeskirche zuversichtlich das Gegentheil!

---

# Kirchliches.


12
11
11
8
6
6
7
5
5
4
3
3
4
1
1
2
2
1
1
1
1

1300 Sitzplätze.
Fig. III.



# Gedanken über evangelischen Kirchenbau.

Von
dem Architekten, Professor Eisenlohr
in Karlsruhe.

---

## Vorwort.

Die Aufzeichnung der nachfolgenden Betrachtungen meines lieben Freundes, des Herrn Prof. Eisenlohr, ist, nachdem ich denselben mehrfach gebeten, uns seine Gedanken über evangelischen Kirchenbau für die Studien mitzutheilen, zunächst dadurch veranlaßt worden, daß de Wette demselben seine kleine gehaltreiche und anregende Schrift: Gedanken über Malerei und Baukunst besonders in kirchlicher Beziehung (Berlin 1846) — zusandte und ihn hiermit bestimmte, seine eigenen Ansichten genauer zu fixiren. Deßhalb wird auch im Verfolg dieser Blätter mehrfach auf Aeußerungen des genannten basler Freundes Rücksicht genommen. Indeß ist die Gedankenentwickelung Eisenlohr's eine durchaus selbständige, auch von de Wette in wesentlichen Puncten abweichende, und man wird hier finden, was nur ein Architekt geben konnte, einen in den Grundzügen ausgeführten Plan zu einer angemessenen Construction evangelischer Kirchen. Der Aufsatz ist schon seit Jahresfrist in meinen Händen und mußte wegen Ueberfülle anderweitigen, meist früher eingegangenen, Materials zu meinem Bedauern so lange liegen bleiben. Unterdessen sind in der nächsten Umgebung des Ver=

fassers zwei Schriften erschienen, welche von verschiedenen Seiten her in dasselbe Gebiet eingreifen, zuerst das geistvolle, lebensfrische Buch vom Ober-Baudirector Hübsch: Die Architektur und ihr Verhältniß zur heutigen Malerei und Sculptur, Stuttgart 1847 — und sodann die treffliche Untersuchung rc. über den salomonischen Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heil. Architektur überhaupt vom Ober-Kirchenrath D. Bähr, Karlsruhe 1848. Das letztere Werk beschäftigt sich in seinem Schlußabschnitt auch mit der Gestaltung des ältesten christlichen Kirchenbaues gegenüber der heiligen Architektur des Heidenthums und Judenthums, und entwickelt eben so gründlich, als schön und anschaulich, wie die Form des christlichen Kirchengebäudes in seinen frühesten Anfängen wesentlich daraus hervorgegangen ist, daß es die Bestimmung hatte, nicht sowohl, wie der salomonische Tempel, eine Wohnung Gottes, als vielmehr ein Haus der Gemeinde zu seyn, und daß diese hierbei wieder aufgefaßt wurde als der wohl gegliederte, aber doch in einem gemeinsamen Mittelpuncte, dem Sacramente des Altars (der Communio), sich einigende Leib Christi. Wäre der Aufsatz Eisenlohr's später erschienen, so würde wohl eine entsprechende Berücksichtigung der genannten Schriften darin nicht gefehlt haben. Da nun aber hier eine solche Berücksichtigung nicht möglich war, so wünschen wir um so lebhafter, daß diese Leistungen von anderer Seite her in unsern Studien gewürdigt werden mögen; und ich will namentlich hiermit meinen verehrten Freund, Ober-Hofprediger von Grüneisen, öffentlich gebeten haben, sowohl sein Urtheil über die genannten Schriften abzugeben, als auch sein schon vorläufig gegebenes Versprechen zu erfüllen, und uns, vielleicht mit Beziehung auf dieselben und wohl auch auf den hier folgenden Aufsatz, seine Gedanken über evangelischen Kirchenbau mitzutheilen. Einstweilen sey es mir als christlichem Theologen vergönnt, meine herzliche Freude darüber auszudrücken, daß dieser wichtige Gegenstand auf eine so

kräftige Weise angeregt worden, und auch das wolle man mir nicht verargen, wenn ich mich noch besonders menschlich und patriotisch darüber freue, daß diese Anregung von drei sehr werthen Freunden und speciellen Landesgenossen ausgegangen ist.

Heidelberg um Weihnachten 1847.

Ullmann.

---

Ohne Zweifel sind viele evangelische Christen darin einverstanden, daß man seit der Reformation in der Ausscheidung des Kunstelementes aus unserer Kirche ebenso zu weit gegangen ist, wie früher eine zu üppige Ueberwucherung und Ausartung desselben innerhalb des Katholicismus stattgefunden hat. Darüber gibt uns Herr D. de Wette in seinen Gedanken über Malerei und Baukunst sehr dankenswerthe Bemerkungen und für die Weiterförderung der Sache treffliche Rathschläge.

Es kann nicht anders seyn, als daß das, was in der menschlichen Natur, so wie in der Natur der Sache liegt, zur gehörigen Zeit auch zu seinem Rechte komme, und die Hemmnisse, die sich ihm etwa im Laufe der Geschichte entgegengestellt haben, wieder überwinde. So wie der Mensch von Gott geschaffen ist, so soll er auch in der Ganzheit seines Wesens, mit all seinen Kräften und Gaben seinen Schöpfer preisen und verherrlichen. Solche Verherrlichung aber kann auch durch die bildende Kunst vollzogen werden, nur in einer andern Form der Sprache, als der gewöhnlichen. Oder ist nicht ein, aus tiefem Sinne geborener, mittelalterlicher Dom, ein straßburger oder freiburger Münster, wie ein großes, erhabenes Gebet, ein versteinertes Wort — und kann dasjenige, was sie aussprechen, auf eine andere Weise, etwa in Worten eben so mächtig und ergreifend wieder gesagt werden? Unmöglich! — Hier ist zugleich der fromme Aufschwung des ganzen Inneren — und zwar nicht etwa bloß des einen Baumeisters, sondern einer ganzen Gesammtheit von Indi-

viduen, einer Zeit — in Einem Werk fixirt, concentrirt und zur momentan und mächtig wirkenden Anschauung gebracht. Die Steine dieser Dome sind zum lebendigen Wort geworden und darum das Ganze zum Kunstwerk, ein wahrhaftes Symbol des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, ein Symbol der christlichen Kirche überhaupt und der gläubigen Gemeinde.

Daß dieß Alles auch zur geistigen, idealen Seite der Aufgabe des evangelischen Kirchenbaues gehöre, wird wohl nicht bestritten werden; ja man verzeiht es sogar einem Architekten nicht so leicht, wenn er in Lösung derselben nicht glücklich war.

Ist denn aber unsere evangelische Kirche den Baumeistern auch entgegengekommen, hat sie ihnen dabei in die Hände gearbeitet und ist dieses Kunstelement im evangelischen Kirchengebäude den leitenden Behörden, den Gemeinden so recht zum Bewußtseyn gekommen und von ihnen recht ernstlich gefordert worden? Man muß wohl gestehen, daß den Baumeistern allein die Schuld nicht beigemessen werden kann, wenn wir noch keinen evangelischen Kirchenbau im angedeuteten Sinne haben; und gewiß ist, daß sie allein ihn nicht zu Stande bringen werden, weil auch der glaubensvolle, von seiner Aufgabe lebendig begeisterte Baumeister mit seiner Begeisterung allein, ohne positive Förderung von außen, zu einem realen Ziele nicht gelangen kann.

Muß man aber das Kunstelement im evangelischen Kirchengebäude nicht nur einräumen, sondern ernstlich wollen und fordern, so kann man den Schwesterkünsten der Architektur die Pforten der Kirche nicht verschließen. Für's erste schon darum nicht, weil die Architektur erst im Vereine mit diesen ihren höchsten und vollständigsten Ausdruck, ihre vollste Wirkung erreicht. Dann aber soll doch in dem Reiche Gottes der ganze Mensch mit all seinen ihm von Gott verliehenen Gaben und Kräften zur reichsten und herrlichsten Entfaltung gelangen; insofern nun eine irdische Verwirklichung

dieses Reiches erstrebt wird, muß auch die bildende Kunst ihre Stellung in demselben erhalten, und da die Kirche auf diese Verwirklichung des Gottesreiches abzielt, darf sie auch das nicht von sich ausschließen, was, wie die gesammte Kunst, zum irdisch menschlichen, vollständigen Ausdruck des Göttlichen, zum Preise und zur Verherrlichung Gottes hienieden dient oder dazu zu dienen fähig ist. Ja eine recht glaubensfrohe, von frischem Leben durchdrungene, von Preis und Dank gegen Gott erfüllte Kirche wird die Kunst zum Ausdruck des in ihr lebenden heiligen Geistes fordern und gar nicht entbehren können. Wo dieser Geist innerlich thätig ist, da ringt er auch nach einem Ausdruck, da gestaltet sich auch ein Leib zur Seele in einer bestimmten Form. Das wird dann aber eine heilige Form, eine heilige Kunst, — keine todte, sondern Geist und Leben athmende Kunst, — nur so viel Form, als zum Ausdruck gerade nothwendig, — eine durchaus vergeistigte Form.

Hat denn nicht schon in den ersten christlichen Jahrhunderten dieser Geist die absterbende classische Kunst noch einmal mit einem frischen verjüngenden Hauch durchweht und sich gleichsam noch das Gewand eines Dahinscheidenden geborgt und angepaßt, bis er, in den jungen Völkern neu und anders erwachend, eine mehr eigenthümliche und herrlichere Gestalt hervortrieb? Hat nicht dieser Geist in seinem reformatorischen Aufleben in der evangelischen Kirche wenigstens nach einer Seite hin, in einer anderen Kunstform, im heiligen Liede und im Choral, sich wiederum herrlich geoffenbart? Warum sollte dieß nicht auch im Bereiche der bildenden Kunst noch geschehen können?

Ja lasset nur erst die Kirche und die Gemeinden zu neuem, recht glaubensfreudigem Bewußtseyn ihrer selbst gelangen und eine nach allen Seiten hin ungehemmte Entwickelung auch des Cultus eintreten: so werden wir auch evangelische Kirchen als wahre Kunstwerke, überhaupt aber eine christliche evangelische Kunst erhalten; denn alsdann

werden auch die Künstler allgemeiner von jenem Geiste ergriffen werden, und gerne, um mit de Wette zu sprechen, „unter den Einfluß des protestantischen Geistes sich stellen.“ —

Daß aber Architektur, Malerei und Bildhauerei nur alsdann wahrhaft gedeihen können, wenn von ihnen die Lösung ihrer höchsten Aufgaben, die der religiösen und kirchlichen Kunst, verlangt wird, ist wohl nicht zu bezweifeln. Zwar bieten die Geschichte und das Leben diesen Künsten einen reichhaltigen Stoff, eine unermeßliche Menge Aufgaben zur Lösung dar; aber die höchsten Gegenstände der künstlerischen Darstellung bleiben doch immer die religiösen, also für ein christliches Volk die christlichen. Und wie das Christenthum die Macht hat, das ganze Leben zu heiligen und zu verklären, so geht von ihm eine heiligende und verklärende Wirkung auch auf die Kunst aus; sie wird selbst zur heiligen und, weil das Christenthum sich in der Kirche verkörpert, zur kirchlichen Kunst, und diese kirchliche Kunst verbreitet dann wieder ihre erleuchtenden Strahlen über das ganze große Gebiet der Kunst überhaupt und bewahrt diese vor Verweltlichung, vor dem Verfall ins Fleischliche.

Können wir uns kein gedeihliches Leben mehr ohne lebendiges Christenthum denken, so auch keine wahrhaft gedeihende Kunst ohne eine kirchliche Kunst. Bei einem wirklich christlichen Volke kann doch wohl z. B. keine Historienmalerei bestehen ohne evangelische Geschichtsmalerei und diese wiederum nicht in frischem Leben, ohne in der Kirche ihre höchste Aufgabe zu lösen. Ohne Zweifel gilt das Gesagte auch von der Architektur. Man klagt mit Recht über das Principlose dieser Kunst in unsern Tagen, denn sie erscheint in der That ohne harmonische Einheit, ein buntes Gemische der verschiedensten Style. Man lasse aber nur einmal im Bereiche des Geistes dasjenige allgemeine Princip wieder zur rechten Herrschaft gelangen, welches diese Herrschaft allein haben kann und soll, das Princip des lebendigen christlichen Glaubens: so wird ein daraus entstehender

christlicher und evangelischer Kirchenbau auch für die Gesammtarchitektur ein allgemeines Bauprincip aufstellen, welches zuverlässig den Grund zur erwünschten harmonischen Einheit legen wird. In einem solchen Kirchenbau fände die Architektur den Centralpunct ihrer Gesammtaufgabe im Leben, den Grundzug ihrer ganzen Physiognomie, die Leuchte, welche über alles Andere ihren verklärenden Schein ausgösse.

Die Welt und das Leben fallen auseinander in Ermangelung des lebendigen Glaubens; die Architektur ist zerrissen worden und auseinander gefallen durch den nämlichen Mangel. Auf dem Grunde des Glaubens dagegen wird die Gemeinde erbaut und er ist auch der geistige Grundstein des evangelischen Kirchengebäudes.

---

Die Aufgabe, welche dem evangelischen Kirchenbau gestellt ist, zerfällt, wie bei jedem andern Bauwerke, in zwei Theile, welche jedoch beide in der Bestimmung des Gebäudes, innig mit einander verwoben, wurzeln: es sind dieß die Forderungen des äußern Bedürfnisses, der reale Boden, und die Forderungen des Geistes, die ideale und ästhetische Seite. Beide Forderungen müssen gleichmäßig erfüllt werden und beide müssen sich daher gegenseitig bedingen und begrenzen. Keine Seite darf auf Kosten der andern, wenn auch ein (freilich gar oft nur scheinbarer) Widerstreit derselben bestehen sollte, allzu sehr hervorgehoben werden.

Die ersteren, äußeren Forderungen concentriren sich hauptsächlich in folgenden Puncten:

1) ein gutes Sehen zum Altar und zur Kanzel;

2) ein gutes Hören der Predigt und des Gebetes;

3) eine Grundform, welche keine besonderen technischen Schwierigkeiten durch den ganzen Bau erzeugt, also z. B. ihre Stützpuncte nicht allzu weit auseinander rückt, weil sonst die Ueberdeckung ungemein erschwert und des innern Raumverhältnisses wegen der ganze Bau in allzu bedeutende Höhe

getrieben wird, woraus wieder stärkere Mauern und Widerlagen und aus Allem weit größere Kosten hervorgehen;

4) eine solche Grundform, welche mit einem verhältnißmäßig geringen Aufwand an Material dennoch große Festigkeit und starke Widerlager darbietet, indem man bei einem wahrhaft monumentalen Kirchenbau, von dem hier allein die Rede ist, auch auf eine Einwölbung abheben muß.

Ueber diese und andere Forderungen kann man nicht hinaus, wenn von einer in der Wirklichkeit anwendbaren, wie man sagt, „praktischen Form" die Rede seyn soll. Die von de Wette vorgeschlagenen kreisrunden oder elliptischen Formen wären schon in akustischer Hinsicht äußerst bedenkliche, in diesen technischen Beziehungen aber sehr ungünstige Formen.

Was aber die idealen und ästhetischen Forderungen betrifft, so wurden dafür schon oben einige allgemeine Andeutungen gegeben. Damit die evangelische Kirche eine christliche sey, muß der ganze Aus- und Eindruck des Gebäudes auch dem Geiste des Christenthums durchaus entsprechen. Die tiefgreifenden Wirkungen, die neugestaltende, wiedergebärende Kraft des evangelischen Glaubens, kurz der ganze neue Zustand und die Verfassung des christlichen Gemüthes und der christlichen Gemeinschaft müssen sich, so zu sagen, in der christlichen Kirche widerspiegeln. Sie soll eine das Gemüth möglichst tief ergreifende Wirkung hervorbringen, jenen stillen Gottesfrieden, jene Ruhe, jenen heiligen Ernst über die in ihr versammelte gläubige Gemeinde ausgießen, welcher schon in ihrem Herzen wohnt; es sollen durch das Gebäude die nämlichen Saiten angeschlagen werden, welche die Harmonie des christlichen Geistes bilden, so daß beides, inneres Leben und äußerer Bau, harmonisch zusammenklingt.

Die Kirche soll uns ein Bild, einen Ausdruck der christlichen Gemeinde geben, ebenso in ihrer Unterschiedenheit von Anderem nach außen, als in ihrer lebendigen Zusammengehörigkeit nach innen. Wie sich die Gemeinde in einem gewissen Gegensatz gegen die Welt befindet, so muß auch die

Kirche bei der Gemeinde das Gefühl der Abgeschiedenheit von der Außenwelt erwecken, was hauptsächlich durch ihren ungewöhnlichen, von allen andern Gebäuden durchaus verschiedenen Eindruck, wie auch dadurch bewirkt wird, daß man nicht durch die Fenster auf die Straße oder andere Gebäude ꝛc. sehen kann. Vornehmlich aber soll die Kirche die Gemeinde so recht in ein Ganzes zusammenfassen und in ihr das Bewußtseyn eines einheitlichen Ganzen, als Eines Leibes, hervorrufen, was vorzugsweise dadurch geschehen wird, daß nicht nur die Gemeinde sich selbst überschauen, sondern auch ihre eigene Gliederung an sich wahrnehmen kann, etwa durch besondere Plätze für ihre Aeltesten, Vorsteher, Armenpfleger u. s. w.

Nicht minder soll die Kirche ein Ausdruck des wahrhaft christlichen Bewußtseyns und Geistes seyn. Wie eine christliche Gemeinde mit bußfertigem Herzen sich dem Herrn naht, sodann aber auch durch den Trost der Erlösung zum Gefühl ihrer hohen Würde emporgerichtet wird: gleicherweise soll die Kirche einerseits jenes demüthigende Gefühl, das zerschlagene Herz der Gemeinde durch ihren großen, mächtigen, niederbeugenden Eindruck, andererseits aber zugleich jenes aufrichtende Gefühl durch ihre erhebende Wirkung hervorbringen und unterstützen; ja die christliche Freudigkeit, der Jubelgesang der erlösten Seele werden in dem freudigen, kühnen, nicht durch unbewältigte Masse gehemmten Aufwachsen des Baues, in seinen leichten, die Brust erweiternden Räumen ihren völlig entsprechenden Ausdruck finden.

Wie ferner die Gemeinde weder hienieden, noch in sich selbst ihre Vollendung findet, sondern ihren hoffenden Blick in die Zukunft, ins Jenseits richtet, in die Vollendung des Reiches Gottes, wo Christus, das Haupt der Gemeinde, in seiner Verherrlichung herrscht und König ist: ebenso darf auch die evangelische Kirche nicht ihren Abschluß darin finden, daß sie die Gemeinde allein umschließt und gleichsam in sich selbst abschließt; sie soll vielmehr den Blick der Gemeinde

ins Zukünftige durch einen ihr gegenüberliegenden vertieften Raum bezeichnen, in welchem Christus, ihr Haupt, in seiner Verherrlichung (etwa im Verein mit seinen Aposteln) in angemessener Höhe dargestellt ist, damit die Kirche ein Bild des Reiches Christi werde. In diesen vertieften Raum, der Gemeinde gegenüber, gehört der Altar und etwa vor ihm der Taufstein, als diejenigen Orte, von denen die Gnadengaben des Herrn gespendet und verwaltet werden. Und wie die Gemeinde hinter dem Altar auf der abschließenden Wand in der Höhe den verherrlichten Christus erblickt, so möchte weiter unten der in tiefer Schmach und im schmerzlichsten Leiden ans Kreuz geheftete Heiland der Gemeinde dargestellt werden, damit sie stets an das Leiden und Sterben ihres Erlösers und an die christliche Wahrheit erinnert werde, daß es überhaupt durchs Leiden zur Verherrlichung gehe, und damit ihr dieß an ihrem eigenen Haupte im vollsten Maße recht anschaulich werde. Der hoffende, ja sehnsüchtige Blick der Gemeinde in das himmlische Reich findet auch noch seinen Ausdruck einerseits in dem, man möchte sagen, sehnsuchtsvollen Aufstreben des ganzen Baues, welches sich theils in seinem ganzen Raumverhältniß, theils in seiner Architektur verwirklicht, andererseits in dem Vorwärtsstreben des innern Bildes der Kirche nach jenem Ziele, wo eben Christus dargestellt ist.

Wird nach dem evangelischen Glauben die Gemeinde, der Inbegriff aller gläubigen Christen, als das priesterliche Geschlecht, als das Volk des Eigenthums betrachtet, so erscheint der große Raum der evangelischen Kirche, in welchem sich die Gemeinde versammelt, dieser Idee nach und im Vergleich mit der katholischen Kirche als Ein großer Chor; es fällt also bei der evangelischen Kirche nicht der Chor, sondern vielmehr der für die Laien bestimmte Raum hinweg und die ganze Gemeinde rückt, so zu sagen, vorwärts in den Chor. Die ganze Kirche wird also in diesem Sinne zu einem großen Chor mit neu zu entwickelnder Gestaltung, in welcher nach

Obigem die beiden Hauptglieder, „Raum der Gemeinde" und, ihr zugewendet, „Raum der Sacramente," zugleich Symbol des zukünftigen Reiches und der Hoffnung der Gemeinde, enthalten wären. — Hiernach steigert sich eigentlich die Idee der evangelischen Kirche höher hinauf und gewiß ist, daß, wenn ihr Bau zu einer wirklichen geschichtlichen Entwickelung gelangen soll, kein Herabsteigen der Idee gegenüber dem katholischen Kirchengebäude stattfinden darf. Wenn der evangelische Glaube das Erhabenste umfaßt, was in des Menschen Herz kommen kann, so ist damit auch die Forderung an die evangelische Kirche gestellt, den Ausdruck des Erhabenen im höchst möglichen Maße in sich zur Anschauung zu bringen.

Diese idealen Forderungen an eine christlich-evangelische Kirche sind so streng, daß mit ihnen die Möglichkeit einer solchen steht oder fällt; ja sie sind mindestens eben so unabweislich wie jene Forderungen des äußern Bedürfnisses: so zwar, daß es z. B. besser wäre, der zwölfte Theil der Kirchgänger sähe bei gefüllter Kirche nicht gut zur Kanzel, die ganze Gemeinde aber befände sich in einem solchen wahrhaft christlichen Gottestempel, als wenn Alle gut zur Kanzel sähen, das Ganze aber wäre am Ende zu einem großen Hörsaal oder gar Menschenmagazin herabgekommen. Womit jedoch freilich auch nicht gesagt seyn will, daß jenes Verhältniß nothwendig eintreten müsse, sondern nur, daß der Baumeister möglichst gut und im richtigen Verhältniß alle Forderungen zu erfüllen und gegenseitig abzuwägen habe.

Man sieht wohl, daß die nämlichen oben dargelegten idealen Forderungen an die evangelische Kirche zugleich Forderungen an den Cultus sind, indem dieser ja auch der Ausdruck oder die Darstellung des ganzen innern christlichen Lebens seyn soll, so daß Kirche und Cultus das Nämliche aussprechen und zu Einem Ziele zusammenwirken. Daß aber der Cultus unserer evangelischen Kirche einer weitern Entwickelung bedürfe, da er zu wenig umfassend erscheint und

beinahe Alles nur auf das eine kleine sonntägliche Thema der Predigt sich bezieht, wird von vielen Seiten anerkannt. Es muß daher bei dem Entwurfe einer evangelischen Kirche auf eine weitere Ausbildung des Cultus abgesehen werden. Man könnte hierbei nun leicht auf den Gedanken kommen, daß zuerst die Forderungen des Cultus genauer festgestellt werden müßten, ehe man an eine Gestaltung des evangelischen Kirchenbaues denken könne. So wünschenswerth indeß dieses auch wäre, so reducirt sich doch die Sache zuletzt nur auf wenige Hauptpuncte, die auf den Bau entscheidend einwirken, hauptsächlich nämlich die Verwaltung der Sacramente und die Predigt. Ist man mit der Anordnung und Stellung des Altars, Taufsteins und der Kanzel im Reinen, so kann sich der Cultus ungehindert durch den Bau weiter ins Einzelne entwickeln.

Da im Obigen dem Altar und Taufstein ein besonderer freier Raum der Gemeinde gegenüber zugewiesen worden ist, so bleibt noch die Stellung der Kanzel zu erörtern. Es ist natürlich, ja nothwendig, daß in dem andern Raum, welcher der Gemeinde zur Versammlung dient, auch das Wort derselben verkündigt und ausgelegt werde, damit der Geistliche ganz nahe zu seiner Gemeinde, zu der er spricht, komme, damit der Hirte bei seiner Heerde sein und seine Worte desto leichter gehört, er selbst besser gesehen werde. Die so häufige Einrichtung, daß die Kanzel in größerer Entfernung von der Gemeinde und in bedeutender Höhe sich befindet, indem dann meist noch der Altar zwischen beide hineingezwängt ist — eine Stellung, vermöge deren dann die Person des Geistlichen wohl auch als das Allerwichtigste in der ganzen Kirche erscheint — macht eben diese Einrichtung ganz und gar unpassend und verwerflich. Nein, der Geistliche gehört ganz nahe zu seiner Gemeinde, und wenn man ihn von der Kanzel gut versteht und daselbst leicht sieht, so ist keine weitere Anforderung an die Kanzel zu machen, weil sie in diesem Fall

immer schon einen in die Augen fallenden Gegenstand bilden und niemals als zu untergeordnet erscheinen wird.

Auf die ganze Hauptanordnung der Kirche könnte es kaum einen Einfluß haben, ob eine oder zwei Kanzeln erforderlich sind (wie an manchen Orten der Fall seyn soll). Die eine derselben wäre ausschließlich zur Predigt, die andere zur Vorlesung biblischer Abschnitte bestimmt, und daraus würde dann eine Einrichtung folgen, die, wie wir sie schon in den ältesten Kirchen, z. B. in der Basilika St. Clemens zu Rom, finden, auch jetzt noch empfehlenswerth scheint, weil die verschiedenen Bestandtheile und die Gliederung des Cultus auch äußerlich recht bemerkbar gemacht und gerade in dem evangelischen Cultus in Bezug auf Predigt, Lesen und Auslegen der heiligen Schrift hervorgehoben werden sollten, indem ja unsere Kirche hierauf ein besonderes Gewicht legt und immer legen wird.

Bei der Stellung, die wir dem Altare geben, hat es wohl kaum einen Nachtheil, wenn der Geistliche hier, wo er die meist bekannten Gebete hält und wo alles Declamatorische und Rhetorische hinwegfällt, von der Gemeinde in größerer Entfernung sich befindet. Dagegen gewährt jene Stellung den großen Vortheil, daß während der in unserer Kirche so feierlichen Austheilung des heiligen Abendmahles die paarweise hinzutretende Gemeinde einen angemessenen Raum findet, in welchem sie ungehindert ihren Umgang halten kann.

Kleinere Kirchen bieten natürlich weit geringere Schwierigkeiten zur Herstellung einer entsprechenden Grundform, indem man hier schon mit dem einfachen, wenig länglichen Viereck, jedoch mit bemerkbarer Abscheidung jenes Sacramentenraumes vollkommen ausreichen kann. Kirchen dagegen für eine größere Zahl Sitzplätze (etwa schon bei 800) erfordern nicht nur eine andere Grundform, sondern es lassen sich auch nicht wohl die Emporen umgehen; denn je mehr Kirchgänger, desto mehr muß man darauf ausgehen, dieselben zu concentriren, weil man über eine gewisse Entfernung von der

Kanzel mit den Sitzplätzen nicht hinausgehen darf, wenn noch für das Verstandenwerden des Predigers gehörig gesorgt werden soll. Auch können Emporbühnen (nur nie mehr als Eine) ohne besondere architektonische Schwierigkeiten angeordnet werden.

Um nun möglichst viele Sitzplätze der Kanzel nahe zu bringen, entsteht die Anforderung einer Raumerweiterung zunächst der Kanzel, dagegen aus oben angeführten technischen und ästhetischen Gründen die Anforderung keiner zu weiten Auseinanderrückung der Stützpuncte. Dieser Widerspruch kann nur dadurch gelöst werden, daß man einzelne Stützpuncte stehen läßt, dagegen die Umfangswände zu beiden Seiten der Kanzeln (siehe die beigegebenen Figuren), so wie denselben gegenüber auf gewisse Entfernungen hinausrückt, wodurch ein großer, weiter Raum ohne constructive Schwierigkeiten gewonnen werden kann, und eine Art griechischer Kreuzform entsteht, die, indem sie allen oben besprochenen idealen Forderungen entspricht, auch architektonisch weiter entwickelt und verschieden behandelt werden kann. Die Einwölbung bei beiden Projecten wäre so einzurichten, daß bloß ein senkrechter Druck auf die freien Stützpuncte wirkte, damit diese Pfeiler, welche ohnedieß sehr weit auseinander stehen (40′ und 30′), auf den kleinsten Durchmesser sich bringen ließen. — Dieses Verfahren stünde dann auch ganz im Einklang mit einer bemerkenswerthen Erscheinung in der Geschichte der Baukunst. Wir sehen nämlich in den aufeinander folgenden Baustylen, namentlich in der christlichen mittelalterlichen Architektur gegenüber der antiken, eine große Verminderung der Masse im Vergleich zu dem von ihr eingeschlossenen Raum, ein Fortschritt in der Technik, welcher im engsten Zusammenhang mit den geistigen Forderungen des christlichen Kirchenbaues steht, wonach sich die Baukunst im Verlaufe der Zeit mehr gelichtet, das Materielle einer größern Vergeistigung Platz gemacht hat. Diese Lichtung der Architektur, diese Minderung der Masse (welche jedoch nur auf

einen gewissen Grad getrieben werden kann), wird im evangelischen Kirchenbau sowohl von realer als idealer Seite gefordert.

Der obere Kreuzesarm, als Raum der Sacramente, ist durch drei große, hohe Bögen von den drei anderen Kreuzesarmen, dem Raum für die Gemeinde, getrennt und liegt um 2 bis 3 Fuß höher, als der letztere, welcher gegenüber dem Sacramentenraum auch die Orgelbühne enthält.

An die beiden Hauptpfeiler der Vierung des Kreuzes sind die Kanzeln, noch in den Raum der Gemeinde, gestellt, mit ihrem Fußboden auf 6 bis 7 Fuß Höhe. Die Bildsäulen der Evangelisten oder sämmtliche Apostel ließen sich sehr passend an diesen Pfeilern oder an alle Pfeiler als „Stützen der Kirche" vertheilt anbringen. Wie günstig diese Formen, besonders in Fig. *I.*, zur Anlage vieler Sitzplätze in der Nähe der Kanzeln sind, geht schon daraus hervor, daß bei einer Anzahl von 1200 und 1300 Sitzplätzen die hintersten nur auf 72 Fuß von der Kanzel entfernt werden; ebenso wird das Sehen zu derselben nur bei verhältnißmäßig sehr wenigen Personen verhindert seyn. Auch in akustischer Hinsicht wird man gegen diese Grundformen an sich nichts einzuwenden finden. Sie bieten wegen der öftern Widerkehren ihrer Umfangsmauern zugleich eine große Festigkeit und starke Widerlagen dar, besonders bei etwaiger Kuppelbildung über der Vierung des Kreuzes. Die große Mannichfaltigkeit und Abwechselung in der architektonischen Gestaltung und Entwickelung, welche diese Grundformen zulassen, macht dieselben für evangelische Kirchen auch darum geeignet, weil solche keine Erstarrung in der Form zeigen dürfen.

Geht diese Grundform mit einer gewissen Nothwendigkeit aus den realen, wie aus den idealen Forderungen hervor, so lösen sich in ihr auch die scheinbaren Widersprüche in Harmonie auf, was ja eine Grundbedingung jeden Kunst-

werkes ist. Auch ist immerhin die Kreuzesform als eine symbolische für jede christliche Kirche wünschenswerth.

Thürme lassen sich leicht in organische Verbindung mit diesen Formen bringen, sey es, daß man bei einem stehen bliebe oder mehrere anbringen wollte. Als weitere sehr wünschenswerthe Zuthat zu evangelischen Kirchen aber müssen kleinere oder größere Vorhallen, ja noch besser Vorhöfe, mit bedeckten Hallen umgeben, betrachtet werden, wie solche theilweise auch bei älteren Basiliken vorkommen. Die Gemeinde tritt dann nicht so unmittelbar aus offener Straße in die Kirche und findet einen vorbereitenden und vermittelnden Uebergang aus dem profanen Leben zur Kirche, indem die geschlossenen Rückwände hauptsächlich auch zur Aufnahme von bildlichen Darstellungen aus dem alten und neuen Testament bestimmt wären. Hier fände die kirchliche Malerei Raum zur Entfaltung und Darstellung eines zusammenhängenden Ideenganges, namentlich der Gesammtheit des Erlösungsplanes, so daß das zum Gottesreiche Vorbereitende, das Prophetische und auf die Person Christi Bezügliche in der alttestamentlichen Geschichte, in der Vorhalle seine Stelle hätte, während in der Kirche selbst, vorzugsweise auf den sich hierzu von selbst darbietenden, mehr geschlossenen Rückwänden des Sacramentenraumes nur die wichtigsten Personen oder Momente der eigentlichen evangelischen Geschichte darzustellen wären.

Mit der Auffindung einer solchen Grundform für evangelische Kirchen, wie wir sie als dem sogenannten griechischen Kreuz ähnlich bezeichnet haben, ist aber noch lange nicht Alles gethan. Die ganze übrige Gestaltung des Baues, der Gesammtcharakter und Styl seiner Architektur ist nicht minder zur Erreichung der idealen Seite der Aufgabe von größter Wichtigkeit und entscheidender Bedeutung. Der geistige Ausdruck der in dem ganzen Bauprincip gegründeten, in Charakter und Styl sich darlegenden Form ist natürlich das unmittelbare Ergebniß der ganzen Organisation und

des Zustandes des schaffenden Geistes und Gemüthes, eine besondere Sprachweise in bestimmten Zeitperioden. Hieraus aber leuchtet das Unangemessene, das Widersprechende und Gewaltsame der Anwendung griechischer oder römischer Architektur zu christlichen Kirchen ein und mit Recht fragt de Wette in seiner mehrfach berührten Schrift: „Wie stimmt Belial zu Christus?" Seit 300 Jahren bis auf unsere Tage hat man merkwürdiger Weise immer wieder aufs Neue unzählige mißlungene Versuche aufeinander gehäuft, den christlichen Kirchen diese Zwangsjacke antiker Formen anzulegen. Doch hat jetzt wohl die große Mehrzahl der deutschen Architekten die Ueberzeugung gewonnen, daß es bei christlichen Kirchen mit der antiken griechischen und römischen Architektur eben nicht gehe, und hierdurch haben sich die Architekten gewiß auch mit dem unbefangenen Volksgefühl mehr in Einklang gesetzt.

Durch ein neu erwachtes zugleich christlich-religiöses und nationales Bewußtseyn, besonders seit der Zeit des Befreiungskrieges angeregt, hat man ganz naturgemäß seine Blicke in den Kunstbestrebungen wieder mehr auf das ursprünglich Christliche und Nationale gerichtet. Unsere herrlichen Dome haben aber auch wahrlich in ihrem ganzen Ausdruck, in ihrer Gesammterscheinung etwas so entschieden und allgemein Christliches, daß ihnen bei der Zeitbesonderheit doch zugleich etwas Ewiges, für alle christliche Zeiten Gültiges anhaftet, und man wird finden, daß sie nach diesem ihrem geistigen Inhalt und Ausdruck in gar vielen Beziehungen mit den oben auseinander gesetzten geistigen Forderungen an die evangelische Kirche übereinstimmen. Der nationale Charakter aber, welcher innig mit jenem christlich-religiösen Wesen unserer mittelalterlichen Kirchenarchitektur verschmolzen ist, darf als ein sehr wichtiges Moment gleichfalls nicht außer Acht gelassen werden. Denn wenn wir uns auch in keinen geschichtlichen Streit über Entstehung dieser Architektur einlassen und annehmen

wollen, sie sey in Deutschland nicht zuerst ausgeübt oder zu einer gewissen Blüthe gebracht worden, so kann doch nimmermehr geleugnet werden, daß dieselbe mit der ganzen Entwickelung unseres Volkslebens in engster Verbindung steht, mit dem deutschen Volk aufgewachsen und groß geworden ist und daß sein Geist sich in ihr, besonders in der sogenannten germanischen Periode auf eine eigenthümliche Weise verkörpert hat. Habe nun diese Architektur da oder dort ihre ersten entschiedenen Anfänge gemacht, sie ist einmal das Eigenthum aller Völker des germanisirten Europa's geworden, so daß wir uns z. B. weder ein französisches noch ein deutsches Mittelalter ohne diese, ihm eigenthümlich angehörige Architektur denken können. Sind nun etwa die geheimen Fäden, welche das geistige Volksleben aufeinander folgender Perioden verbinden, spurlos verschwunden?

Nein, diese Anziehungskraft des Gleichartigen ist noch lebendig, und wenn sie auch eine Zeitlang künstlich unterdrückt war, so macht sie sich doch wieder geltend, und es steht nicht zu bezweifeln, daß ein mehr oder weniger selbstbewußter Zug des Herzens das deutsche Volk dieser Architektur, welche es in seinen Domen lieb gewonnen hat, entgegenführt. Indeß, wenn auch diese mittelalterlichen Kirchen etwas für alle wahrhaft christlichen Zeiten Gültiges in sich tragen, so muß doch zugleich anerkannt werden, daß ihnen, wie allem Menschenwerk, auch etwas Zeitliches, für andere christliche Zeiten nicht mehr Geeignetes, anhaftet. Es handelt sich also bei der Entwickelung der Architektur für unsere evangelischen Kirchen nicht um eine bloße Nachbildung oder gar um eine mechanische Nachahmung irgend einer der Perioden mittelalterlicher Architektur, sondern vielmehr nur um einen geschichtlichen Boden und Anknüpfungspunct, um eine Wurzel, aus welcher durch einen neuen schöpferischen Trieb ein neues, in sich harmonisches Gewächs hervorkommen soll, welches dann freilich seine Abstammung nicht würde verleugnen weder können, noch sollen. Aber

zugleich muss bemerkt werden, dass dieser geschichtliche Anknüpfungspunct nicht ausschließlich in einer bestimmten Periode, etwa bloß in der romanischen oder germanischen, zu suchen seyn wird, sondern es scheint uns, das Wesen aller dieser Perioden muss dabei im Auge behalten werden. Wir möchten z. B. die großartige Einfachheit mancher Bildungen in der romanischen Periode (welche sich ja auch allmählich zur Umwandelung ins rein Germanische vorbereitet) nicht mit der oft zu üppigen Ueberfüllung in den späteren Werken der germanischen vertauschen, möchten weder das Gelichtete von dieser aufgeben, noch den Spitzbogen, der übrigens schon in der romanischen Periode vielfach angewendet worden war, ausschließen, weil eben der Spitzbogen uns nicht nur als ein Moment der mehr entwickelten christlichen und volksthümlich germanischen Architektur erscheint, sondern auch wichtige technische und, wie wir glauben, akustische Vortheile vor dem Rundbogen voraus hat.

Die Zahl großer, wesentlich von einander verschiedener, Bauprincipe hat ihre Grenzen, welche sich theoretisch wohl auch bestimmen lassen. In der Geschichte aber haben sie bereits ihre Verwirklichung gefunden. Dieß wird wohl auch in den geistigen Hauptzuständen der Menschheit der Fall seyn, unter denen eben der Zustand, zu dem das Christenthum hinanführt, der höchste und vollendetste, die Verwirklichung des Reiches Gottes, ist und in dem alle anderen Zustände ihren Abschluß finden. Es wird daher auch kein anderes Bauprincip über das christliche hinausgehen und dieses bildet gleichfalls den Abschluß aller übrigen; dafür hat aber auch kein anderes eine solche Fülle und einen so großen Reichthum der Motive, keines eine gleiche Geschmeidigkeit und dieselbe Zahl von Mitteln zur Lösung jeder Aufgabe. Ebenso, wie das Christenthum in sehr verschiedenen Formen sich zeitlich und äußerlich gestaltet hat und fortwährend gestalten wird, so wird es auch die christliche Architektur thun, welche das

Christenthum auf seine verschiedenen Stufen begleitet und demgemäß sich verschieden modificirt.

Unsere evangelische Kirche im Ganzen steht ja gegenwärtig auf einem Puncte, wo sie sich zu einem neuen Leben zusammenfassen und eine frische Gestalt geben will. Diesem Zuge der Kirche folgt auch ihre Architektur. Sie will eine den tieferen und idealeren Anforderungen des evangelischen Christenthums entsprechende Form des Kirchengebäudes aufsuchen, und diese Blätter sollten etwas dazu beitragen, hierzu den Grundstein zu legen.

Möge Gott durch seinen Geist das weitere Gedeihen geben, vor Allem aber seine Kirche segnen, mit frischem Leben sie durchströmen und ihr auch Baumeister erwecken, welche, als seine Werkzeuge, zu seiner Ehre, zu Christi Verherrlichung und zu wahrhafter Erbauung seiner Gemeinde das Werk weiter führen!

---

## Erklärung der Grundpläne.

1. Vorhallen und bedeckte Gänge, welche letztere von den Vorhöfen aus beleuchtet werden und geschlossene Rückwände zur Aufnahme von Bildern haben.
2. Unbedeckte Vorhöfe.
3. Raum für die Gemeinde.
4. Emporbühnen.
5. Treppen, welche zu denselben führen.
6. Raum der Sacramente.
7. Taufstein.
8. Altar.
9. Kanzeln.
10. Sitzbänke für die Kirchengemeindebeamten.
11. Sacristeien.
12. Crucifix.

**Schmieder**, Zeugniß von Christo in Predigten, gehalten zu Rom und Pforte. gr. 8°. 1 Thlr. 10 Sgr.

**Wiggers**, pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle. gr. 8°. 3 Thlr. 15 Sgr.

---

Bei Friedrich und Andreas Perthes in Hamburg und Gotha sind erschienen:

**Chowanetz, J.**, die Geschichte Ungarns von den ältesten Zeiten bis zum Tode Franz I. gr. 8°. geheftet. 1 Thlr. 6 Sgr.

**Diaz**, Bernal del Castillo, die Entdeckung und Eroberung von Mexiko, bearbeitet von der Uebersetzerin des Vasari. Mit Vorwort von Karl Ritter. 2 Bde. 8°. In elegantem Carton 2 Thlr. 6 Sgr.

**Erbkam, H. W.**, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. gr. 8°. geheftet. 2 Thlr. 16 Sgr.

**Schenkel, D.**, die religiösen Zeitkämpfe in ihrem Zusammenhange mit dem Wesen der Religion und der religiösen Gesammtentwickelung des Protestantismus in zwanzig Reden beleuchtet. gr. 8. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

**Schlichtegroll, v.**, Dr. N., Abhandlungen über Archivrecht und Archivwesen. gr. 8°. geh. 9 Sgr.

**Sebald**, Dr. H. L., Wache und bete! Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. Aus dem Norwegischen. 8°. In elegantem Carton mit Silberschnitt 18 Sgr.

**Umbreit**, Dr., Neue Poesien aus dem Alten Testament. In elegantem Carton mit Silberschnitt 1 Thlr.

**Zeitschrift für die Archive Deutschlands**, besorgt von Fr. Tr. Friedemann. 3s Heft (Schluß des 1n Bandes). gr. 8°. geh. 15 Sgr.
I. 1. 2. 3. cplt. 1 Thlr. 15 Sgr.

In Kurzem erscheinen:

**Neander**, Dr. A., der heilige Bernhard und sein Zeitalter. 2te Aufl. gr. 8.

**Schelling, v.**, Protestantismus und Philosophie. gr. 8°.

**Semisch**, Dr., die Evangelienschriften, die sogenannten apostolischen Apomnemoneumata des Märtyrers Justinus. gr. 8°.

---

---

---



---



---

---

---

---

☞ An die Leser: „Der Schluß des Aufsatzes von Ullmann über die Stellung der Studien und Kritiken (zweiter Artikel: die Kirche) und die Fortsetzung der Artikel von Schneckenburger über die reformirte Dogmatik konnten in diesem Hefte nicht erscheinen wegen persönlicher Behinderung der beiden Verfasser. Die letztgenannte Fortsetzung wird jedoch schon im nächsten Hefte folgen und der erstere Artikel auch seiner Zeit zum Abdruck kommen.“

---

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1848.

Einundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

# Abhandlungen.

# 1.

## Ueber die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffes in der christlichen Sittenlehre.

Von

Professor D. Bruch
in Straßburg.

---

Es ist eine bekannte Thatsache, daß von alten Zeiten her der Pflichtbegriff in den Darstellungen der Ethik eine bedeutende Würdigung gefunden hat. Wenn auch die griechischen und römischen Philosophen in der Darstellung der Sittenlehre vorzugsweise von dem Begriffe des höchsten Zweckes oder Gutes auszugehen pflegten, so übersahen sie doch darum die Wichtigkeit des Pflichtbegriffs nicht. Dieß war besonders bei den Stoikern der Fall, wie es schon Cicero's Werk von den Pflichten, welches bekanntlich aus stoischen Quellen geflossen ist, zur Genüge darthun kann [a]). Auch in

[a]) In seiner Abhandlung: Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs (Werke, 3. Abth. 2. B. S. 382.), behauptet Schleiermacher, daß die Pflichtenlehre eine den Alten fast unbekannte Behandlung der Ethik gewesen sey. Dagegen spricht aber doch Cicero's angeführtes Werk. Muß es auch zugegeben werden, daß die Alten die Ethik vorzugsweise als Güterlehre behandelt, so geht doch die Wichtigkeit, welche sie dem Pflichtbegriff zuschreiben, schon aus ihrem Streben hervor, die Moral auf einen höchsten Grundsatz, d. h. auf eine höchste Pflichtformel zurückzuführen.

den ethischen Schriften solcher Philosophen, die andern Schulen angehörten, tritt der Pflichtbegriff, wenn er auch nicht gerade dominirt, doch überall sehr bemerkbar hervor. So spielte dieser Begriff auch in der christlichen Sittenlehre von jeher eine bedeutende Rolle. Schon in dem ersten Versuch einer Bearbeitung der Moraltheologie in der deutsch-protestantischen Kirche nimmt er eine vorzügliche Stelle ein a); seit Mosheim wurde es sogar gewöhnlich, die specielle Sittenlehre in der Form einer Pflichtenlehre aufzuführen. Noch größer war der Einfluß, welchen der Pflichtbegriff auf diejenigen Darstellungen der christlichen Sittenlehre ausübte, welche unter der Herrschaft der kantischen Philosophie geschrieben wurden. Kant selbst, die ganze Ethik auf die Autonomie der praktischen Vernunft und den von dieser ausgesprochenen kategorischen Imperativ zurückführend, mußte consequenterweise unter den sittlichen Grundbegriffen demjenigen der Pflicht die erste Stelle einräumen, wie er sich denn auch wirklich mit einer gewissen Begeisterung über ihn vernehmen läßt b), und von demselben dergestalt beherrscht wurde, daß seine Tugendlehre ihm unvermerkt zu einer Pflichtenlehre geworden ist. Es war natürlich, daß diejenigen Theologen, welche wieder anfingen, sich in der Behandlung der Sittenlehre der Herrschaft des Kantianismus zu entziehen, auch dem Pflichtbegriffe nicht mehr die präpon-

---

a) Calixti epit. theol. moralis.

b) S. Kritik der prakt. Vernunft, S. 125: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung?" ꝛc.

derirende Stellung zugestanden, die er lange Zeit unbestritten eingenommen hatte [a]). Indessen kam es doch keinem unter ihnen in den Sinn, demselben sogar seine Anwendbarkeit auf die christliche Sittenlehre streitig machen zu wollen [b]).

Es mußte daher diejenigen, welche sich in die frühere Behandlungsweise der Sittenlehre hineingelebt hatten, natürlich befremden, als nacheinander mehrere die christliche Sittenlehre betreffende Werke erschienen, in welchen der Pflichtbegriff ganz in den Hintergrund geschoben wird. Diesem Eindruck entgegensehend, schreibt Harleß in seiner 1842 erschienenen Ethik (Vorr. VI.): „Es mußte mir Bedenken erregen, ob ich im Rechte sey, von der in der protestantischen Kirche herrschend gewordenen Weise der Behandlung in wesentlichen Puncten abzuweichen. So wird es vielleicht Manche befremden, in einem System christlicher Ethik gar keine sogenannte Pflichtenlehre zu finden. Doch sollte es mir lieb seyn, wenn ich mich in allen Aenderungen so im Rechte wüßte, wie in dieser." Wirklich findet auch in seiner Darstellung der christlichen Moral der Pflichtbegriff keine Stelle. Noch mehr mußte es auffallen, Schleiermacher in seiner 1843 herausgegebenen christlichen Sitte in diesem Puncte mit Harleß in Uebereinstimmung zu finden, während er doch in seiner Ethik den Pflichtbegriff als einen der sittlichen Fundamentalbegriffe anerkennt und der Güter- und Tugendlehre eine Pflichtenlehre zur Seite stellt. Dagegen erhebt er in jenem Werke gegen die Anwendung des Pflichtbegriffs auf die christliche Ethik sehr ernsthafte Einwendungen, und schließt mit der Bemerkung, „daß die Darstellung der christlichen Sittenlehre bloß unter der Form der Pflichtenlehre nicht nur in Beziehung auf das methodische, sondern auch in Beziehung auf das praktische Interesse durchaus unzureichend sey."

---

a) So de Wette, welcher die specielle Moral als Tugendlehre behandelt.

b) S. z. B. de Wette, christl. Sittenl. 1. Thl. §. 33 ff.

Gerade darin, daß in diesem Werke der Pflichtbegriff gänzlich in den Hintergrund geschoben ist, erblickt Reuter in seiner übrigens ungemein geistreichen Abhandlung über Schleiermacher's ethisches System a) einen der größten Vorzüge desselben: „Wir halten diese Entfaltung der Sittenlehre, vermöge welcher der Begriff der Pflicht an keinem Puncte derselben sich auch nur mehr als nöthig aufgedrängt hat, für einen der ungeheuersten Fortschritte, welchen die Ethik jemals gemacht hat." Reuter geht noch weiter als Schleiermacher; wenn dieser sich darauf beschränkt, dem Pflichtbegriff eine sehr untergeordnete Stellung anzuweisen, so will er dagegen ihn gänzlich beseitigt wissen. „Der Begriff der Pflicht, schreibt er, ist ein aller religiösen, wie vielmehr der christlichen Ethik fremder, erst von einem dem Christenthume ganz entgegengesetzten Standpuncte in die christliche Lehre hineingetragen, und dadurch deren specifische Eigenthümlichkeit verwischt." Bei einer solchen Ueberzeugung konnte es diesem Theologen nur als sehr erwünscht erscheinen, daß Schleiermacher die bisher festgehaltene, dem Christenthume durchaus unangemessene Form der Ethik, als Pflichtenlehre, mit bewundernswürdiger Energie umgewandelt und durch deren wissenschaftliche Entwicklung selbst bewiesen habe, wie auch ohne Anwendung des Pflichtbegriffs das ganze System in einem noch schönern Organismus sich entfalten lasse.

Je höher der Werth ist, den wir den beiden genannten Darstellungen der christlichen Sittenlehre zuschreiben, je mehr wir überzeugt sind, daß namentlich das schleiermacher'sche Werk dazu berufen ist, auf die künftigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft einen tief eingreifenden Einfluß zu äußern, um desto zweckmäßiger mußte es uns erscheinen, die Frage über die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs in der christlichen Moral einer neuen und umfassenden Untersuchung

a) Stud. u. Krit. 1844. 3. Heft.

zu unterwerfen. Indem wir uns in dieselbe einlassen, werden wir suchen, uns aller vorgefaßten Meinungen in dieser Beziehung so viel als möglich zu entschlagen. Indessen können wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es uns vorkommen will, als ob ein Begriff, der von allen Zeiten her in der Ethik eine so bedeutende Rolle gespielt hat, doch auch wohl in der christlichen Sittenlehre eine berechtigte Stellung finden müsse. Oder sollte wohl die Anwendung, die so lange Zeit hindurch von ihm auf die Sittenlehre gemacht worden ist, etwas bloß Zufälliges gewesen seyn? Das ist doch schwer zu glauben. Wir sind vielmehr der Meinung, daß der Pflichtbegriff nur darum in der Sittenlehre eine so große Bedeutung erhielt, weil er tief in dem sittlichen Bewußtseyn und dem ganzen Organismus des moralischen Lebens begründet ist. Wenn es nun aber gewiß ist, daß das Christenthum in keiner Beziehung unserm vernünftigen Bewußtseyn entgegentritt, sondern sich vielmehr in allen seinen Lehren vollkommen mit demselben in Einverständniß setzt, sollten wir nicht im Fall seyn, daraus zu schließen, daß eben dieser Begriff auch in der christlichen Sittenlehre Aufnahme finden; ja sogar in derselben eine vorzügliche Stellung einnehmen solle?

Bei einer Untersuchung über die aufgeworfene Frage kommt es vor allen Dingen darauf an, daß der Begriff der Pflicht so genau als möglich und auf eine unserm vernünftigen Bewußtseyn vollkommen entsprechende Weise bestimmt werde. Von dieser Begriffsbestimmung könnte hier nur in dem Fall Umgang genommen werden, wenn man sich jederzeit das Wesen der Pflicht auf eine vollkommen übereinstimmende Weise gedacht hätte. Dem ist aber nicht also. War man auch, bis auf die neueren Zeiten hin, im Allgemeinen über den Inhalt des Pflichtbegriffs einverstanden, so ging man doch in der nähern Bestimmung desselben und seiner Zurückführung auf die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns vielfach, mehr oder weniger, auseinander. Was indessen die

Nothwendigkeit einer genauern Fixirung dieses Begriffs in der gegenwärtigen Zeit erhöht, ist die ganz eigene Weise, auf welche er von Schleiermacher, in dessen Ethik, aufgefaßt worden ist. Die Bedeutung, welche dieser große Denker dem Worte Pflicht unterlegt, hängt mit dem ganzen in dem gedachten Werke in seinen Grundzügen dargestellten ethischen Systeme zusammen, einem Systeme, das seinerseits wieder auf der großartigen Weltanschauung Schleiermacher's beruht, weßhalb derselbe vor allen Dingen darauf ausgeht, den rechten Ort ausfindig zu machen, welchen die Ethik in der Gesammtheit des Wissens, d. h. der Weltweisheit, einnimmt.

Die Welt nun erscheint Schleiermachern in einem großen, durchgreifenden Gegensatz, dem Gegensatz nämlich zwischen dem dinglichen und dem geistigen Seyn, mit andern Worten zwischen Seyn und Wissen, Natur und Vernunft. Beide beziehen sich aufeinander, sind für einander da, und streben nach vollkommner Einigung. Im Einzelnen ist eine solche Einigung schon vorhanden in dem Zusammenhange von Leib und Seele. Diese unsere Individualität ist die Voraussetzung und Basis der vollkommenen Einigung und Durchdringung von Vernunft und Natur, welche uns als eine werdende erscheint, allein auch höchstes Ziel des Werdens, höchstes Seyn ist. Diese werdende Vereinigung beider Glieder des Gegensatzes stellt uns die Geschichte dar; die Formel dazu gibt die Sittenlehre, welche mithin nichts Anderes ist als das speculative Wissen um die successiv sich vollendende Einigung der Vernunft und Natur. Die Vernunft strebt, vermöge eines sie belebenden Triebes, dahin, sich mit der Natur zu einigen; das ist ihr Handeln. Gerade in dieser Einigung besteht das Sittliche; das Unsittliche, oder Böse, in dem noch nicht Geeinigtseyn der Vernunft mit der Natur. Alles ethische Wissen betrifft demnach das Handeln der Vernunft, und ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft. Das ungestörte Eingehen der Vernunft in die Natur und Zurückneh-

nung dieser in sich, mit andern Worten, das ungestörte Sich-Einigen der Vernunft mit der Natur ist Freiheit. Das Handeln der Vernunft zu diesem Zwecke, d. h. die sittliche Handlung selbst, ist es, was Schleiermacher Pflicht nennt. Die eine, sich aber mannichfaltig verzweigende, den Menschen als handelnden inwohnende Kraft ist die Tugend a). Aus dem Handeln der Vernunft, d. h. dem pflichtmäßigen Handeln, mit andern Worten, aus der Tugend, entspringt das Gute. Das höchste Gut besteht in dem vollkommenen Ineinanderseyn von Vernunft und Natur, d. h. in dem vollkommenen Organisirtseyn der Welt, welches indessen nur als letztes Resultat der vereinten Thätigkeit aller vernünftigen Individualitäten betrachtet werden kann. Die Pflicht steht demnach in der Mitte zwischen der Tugend und dem höchsten Gute. Jeder dieser drei Grundbegriffe kann dazu dienen, Princip der Darstellung der gesammten Sittenlehre zu werden. Unter welcher Form auch die Sittenlehre entwickelt werden möge, sey es als Güterlehre, Tugendlehre oder Pflichtenlehre, so erscheint sie immer als die ganze Sittenlehre, nur jedesmal dargestellt aus einem andern Gesichtspuncte b).

Es erhellt aus dieser Angabe der Grundzüge der Ethik Schleiermacher's, daß bei ihm die Pflicht als Correlat von Gut und Tugend erscheint, ein Verhältniß, welches bereits auch von frühern Moralisten anerkannt worden war. Allein was auf den ersten Blick auffällt und den wesentlichen Unterschied des schleiermacher'schen Pflichtbegriffs von dem gewöhnlichen erkennen läßt, das ist, daß hier von keinem Gesetz des Sollens die Rede ist c), wie denn Schleiermacher erklärt,

a) Vgl. die Abhandlung: Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (Werke, 3. Abth. 2. Bd. S. 359.).

b) Vergl. Wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs, a. a. O. S. 380.

c) Man vergl. die Abhandlung: Von dem Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (Werke, a. a. O. S. 397 ff.). Hier

daß er überhaupt von einer gebietenden Sittenlehre nichts wissen wolle, — und daß auch die Freiheit, mit welcher hier die Pflicht allerdings in Verbindung gesetzt wird, etwas ganz Anderes ist, als was gewöhnlich unter diesem Worte verstanden wird a).

Wegen des innigen Zusammenhangs, in welchem Schleiermacher's Pflichtbegriff mit dem Ganzen seines in sich enge verbundenen ethischen Systems steht, würde eine gründliche Beurtheilung desselben erfordern, daß das System selbst nach seiner Grundlage und Entfaltung einer eingreifenden Kritik unterworfen würde. Eine solche kann hier aber nicht erwartet werden. Es mag hier genügen, wenn bemerkt wird, daß wir uns mit dem schleiermacher'schen Pflichtbegriffe durchaus nicht befreunden können, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil nach dem aus dem allgemeinen sittlichen Bewußtseyn erwachsenen Sprachgebrauche unter Pflicht immer etwas verstanden wird, was auf der einen Seite mit einem praktischen Gesetz, auf der andern mit der Realität der Willensfreiheit unauflöslich zusammenhängt. Pflicht ist Correlat von Gesetz und Freiheit und hat beide zur nothwendigen Voraussetzung. Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Pflicht; eben so wenig da, wo die Freiheit des Willens fehlt. Aber wo beide Bedingungen vorhanden sind, da ist auch immer eine Pflicht. Es mag

sucht Schl. zu beweisen, daß die sittlichen Gesetze so weit entfernt sind, die Pflicht zu determiniren, daß sie vielmehr erst aus dem pflichtmäßigen Handeln entspringen und, so zu sagen, der Reflex davon sind, gleichwie die Naturgesetze erst aus den Naturerscheinungen erkannt werden. Ein bloßes Sollen kann nach ihm, streng genommen, gar nicht nachgewiesen werden, insofern das Gesetz nur Gesetz ist, insofern es auch das Seyn bestimmt (S. 409.).

a) „Das eigentliche Wesen der Freiheit wird von Schl. jedenfalls verkannt, wenn das Seyn der substantiellen Vernunft in der Natur und das kampflose Zusammenschließen desselben mit der geistigen Individualität des Menschen deren Stelle vertreten soll." Reuter in der angef. Abh. (S. 579.).

hinzugefügt werden, daß die Pflicht, ihrem Wesen nach, rein in das Gebiet des endlichen Seyns fällt; denn nur in diesem kann von Gesetzen die Rede seyn. Auch bezieht sich die Pflicht immer nur auf ein werdendes, und zu vollkommener Einigung mit dem Gesetz hinstrebendes Seyn. Wenn das Seyn als ein mit dem Gesetz vollkommen geeinigtes, mithin vollendetes gedacht wird, da kann von Pflicht nicht mehr die Rede seyn. Darum wenden wir den Pflichtbegriff nur auf Menschen, nicht aber auf Gott an. Wir begreifen Gott als das absolute Seyn, folglich als den Urgrund wie aller Gesetze, so auch aller Pflichten, aber eben darum als selbst über jede Pflicht unendlich erhaben.

Dem Gesagten zufolge liegt die Pflicht zwischen dem Gesetze und dem endlichen, mithin werdenden, aber nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern durch Freiheit werdenden Seyn. Um indessen das Wesen derselben noch in größerer Klarheit und Bestimmtheit aufzufassen, wird es nothwendig seyn, daß wir in den ganzen großen Organismus des sittlichen Lebens eingehen und dieses in seinem Zusammenhange mit dem gesammten geistigen, ja sogar mit dem absoluten Seyn betrachten. Wir können zu diesem Ende einen doppelten Weg einschlagen, den analytischen oder den synthetischen. Der erstere ist der der anthropologischen, der andere der der speculativen Betrachtung. Vielleicht werden wir unsern Zweck am sichersten dadurch erreichen, daß wir, in so weit es der beschränkte Raum dieser Blätter erlaubt, beide Wege betreten und auf ihnen dem Wesen der Pflicht nahe zu kommen suchen.

Indem wir uns der anthropologischen Betrachtung überlassen, stoßen wir gleich von vornherein auf eine Thatsache, deren Gewißheit wir als gegeben annehmen: es ist die Realität eines Gesetzes in uns, das darauf Anspruch macht, mit unbedingter Auctorität nicht nur unser Thun, sondern auch unser Wollen, mithin unsere Gesinnungen zu bestimmen, zu ordnen, zu regieren, und unser ganzes inneres und äuße-

res Seyn, insofern es von dem Willen bestimmbar ist, zu seiner wahren Gestalt zu erheben. Dieses Gesetz wird von dem Apostel Paulus anerkannt; er erblickt in ihm ein Gesetz, das auch den Heiden ins Herz geschrieben ist (Röm. 2, 15.), ein Gesetz des innern Menschen, der Vernunft (Röm. 7, 23.), das sich kund thut durch die Thatsachen des Gewissens (Röm. 2, 15.). Das Vorhandenseyn eines solchen Gesetzes kann ohne Verkennung der unleugbarsten Thatsachen des Bewußtseyns nicht in Zweifel gezogen werden. Die Ankündigung desselben in dem Gewissen ist uns die Urthatsache des ganzen sittlichen Lebens, die Grundlage aller Moral. Mit dem ersten Erwachen des Selbstbewußtseyns erwacht auch das Bewußtseyn dieses Gesetzes, und nimmt zu an Kraft und Klarheit mit jedem Fortschritte, den der Mensch in der Entwicklung seines Geistes und in seiner sittlichen Ausbildung macht. Schwere sittliche Verirrungen können das Bewußtseyn dieses Gesetzes trüben, aber nicht auslöschen; es regt sich auch noch bei dem Verworfensten, zuweilen sogar mit furchtbarer Gewalt, ihn mit Schmerz erfüllend und bis zur Verzweiflung führend. Aber klarer, bestimmter, permanenter läßt die Stimme des Gewissens sich vernehmen, je mehr der Mensch seine Gesinnung und Handlungsweise mit dem von ihm verkündigten Gesetz in Harmonie bringt [a]).

---

a) Es wurde oben schon bemerkt (S. 551. Anm. c.) daß nach Schleiermacher das sittliche Gesetz erst in und mit dem sittlichen Handeln hervortritt, gleichsam der objective Reflex desselben ist. Allein wäre dem also, so würde dieses Gesetz immer in Angemessenheit mit der Stufe der sittlichen Entwicklung eines Jeden stehen; es würde nirgends auf das Höhere, auf ein, in diesem Daseyn wenigstens, unerreichbares Ideal hinweisen. Allein wer kann leugnen, daß dieses Gesetz, wie es sich in dem Bewußtseyn ausspricht, überall über dem realen Handeln, über der erreichten Stufe der sittlichen Bildung steht, daß es auf das höchste Ziel hinweiset, nach welchem der Mensch mit der ganzen Fülle der ihm verliehenen Kraft hinstreben soll? Darum ist aber auch dieses Gesetz mehr als der Reflex des sittlichen Wollens und Handelns; es

Indessen gibt es in dem ganzen Reich des endlichen Seyns kein Gesetz, das an und für sich existirte. Jedes bezieht sich auf eine bestimmte Kraft, die es beherrschen soll, und liegt ursprünglich schon in dieser Kraft. Welches ist nun die Kraft, der das bezeichnete Gesetz inwohnt? Es kann keine andere seyn, als die, deren Thätigkeit es mit absoluter Auctorität bestimmen und regieren will, das ist der Wille. Insofern der menschliche Wille dieses Gesetz ursprünglich in sich trägt, muß auch in ihm ein natürlicher Zug seyn zu dem, was Inhalt und Ziel desselben ist. Dieser kündigt sich auch wirklich in uns an; wir haben Lust an dem Gesetze nach dem inwendigen Menschen (Röm. 7, 22.). Es ist Niemand, der nicht wünschte, so zu seyn, wie dasselbe es ihm vorschreibt. Auch in dem Schlechtesten glimmt dieser Wunsch fort, und ist der Grund, warum er seine sündlichen Verirrungen verflucht. In dieser Beziehung äußert sich der Wille als sittlicher Trieb.

Allein auch der Wille steht nicht isolirt da; eben so wenig als ein Gesetz gibt es eine Kraft an und für sich. Vielmehr ruht jede Kraft in einem Seyn, und dieses Seyn ist hier kein anderes als das Ich, welches sammt dem Willen alle andern Vermögen, mit welchen es begabt ist, umfaßt und in der untheilbaren Einheit seines Wesens vereinigt. Als ein seiner selbst bewußtes ist das Ich auch ein bewußt wollendes; das Gesetz des Wollens erkennt es als sein Gesetz. Von innerem Bedürfniß getrieben, und demnach ohne Zwang, mit freiem Entschluß strebt es nach einem Wollen und Handeln, das diesem Gesetz entsprechend und auf den Inhalt und das Ziel desselben gerichtet ist.

Wollen haben wir also, aber vollbringen das Gute finden wir nicht (Röm. 7, 18.). Es ist

ist die uns inwohnende, unzerstörbare, unveränderliche, auf das höchste Ziel unserer Bestimmung, das höchste Gut hinweisende Regel unseres Wollens und Handelns, unseres ganzen praktischen Lebens.

nämlich zu bemerken, daß das praktische Gesetz, ob es gleich dem Ich einwohnt und das Sehnen dieses ihm entgegenkommt, dennoch bei weitem nicht immer das Wollen und Handeln des Ichs bestimmt. Das ist gerade ein wesentlicher Unterschied des Sittengesetzes von dem Naturgesetze, welches überall die Kraft, der es angehört, auch wirklich bestimmt a). Das Ich kann sich in seinen praktischen Manifestationen in Angemessenheit mit dem ihm inwohnenden Sittengesetze bestimmen, allein es ist auch durch andere Kräfte bestimmbar, die diesem Gesetze widersprechen. Auch diese indessen üben keine zwingende Gewalt über es aus, und je höher sich das Ich in der Eigenthümlichkeit seines Seyns entfaltet, desto weniger Gewalt haben auf es alle Kräfte, die nicht in seinem eigensten Wesen begründet sind. Das ist die Freiheit des Ichs, die wir hier, ohne weitere Untersuchung, als gegeben annehmen. Diese Freiheit indessen, gleichwie das Ich selbst und alle Kräfte, die in ihm ruhen, ist dem Gesetze des Werdens unterworfen. Aus strenger Naturgebundenheit heraus muß sich nach und nach das Ich zur Eigenthümlichkeit und Reinheit seines Seyns und zur Angemessenheit mit dem ihm angehörigen praktischen Gesetze entfalten. Auf jedem Stadium seines Seyns ist es ein gewordenes, und auf keinem ein vollendetes. Darum weiset das Gesetz immer noch auf ein Höheres hin, das erst noch erstrebt werden soll. Aus beiden Gründen, einmal weil das Ich immer ein werdendes und sodann weil es zugleich ein durch viele außerhalb seiner liegenden und dem Gesetze seines Wollens widersprechenden Kräfte bestimmbares ist, tritt das Gesetz dem Ich, obgleich in der Tiefe seines Wesens ruhend, objectiv gegen-

a) Ganz im entgegengesetzten Sinn, das Sittengesetz für ein dem Naturgesetz vollkommen analoges erklärend, spricht sich Schleiermacher aus, in der bereits angeführten, übrigens ungemein merkwürdigen Abhandlung: Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (Werke, 3. Abth. 2. Bd. S. 397 f.).

über a). Es spricht sich aus wie eine Macht, der das Ich unterworfen ist. Mit dem Bewußtseyn desselben verknüpft sich das Bewußtseyn einer praktischen Nothwendigkeit. Es drückt ein Sollen aus, aber ein unbedingtes Sollen. Diese praktische Nothwendigkeit, welche die Freiheit mit dem sittlichen Gesetze verknüpft, ist die Verpflichtung (Verbindlichkeit); das Wollen und Thun, welches, als dem Gesetz entsprechend, von dem Bewußtseyn für praktisch nothwendig erklärt wird, ist es, was im eigentlichen Sinn die Pflicht ausmacht.

Indessen genügen auch diese Bemerkungen noch nicht, um das Wesen der Pflicht in volles Licht zu setzen. Es ist zu diesem Zwecke durchaus nothwendig, daß wir den ganzen Organismus des sittlichen Lebens überblicken. Aber freilich müssen wir, indem wir eine Darstellung desselben versuchen, uns auf die Angabe der Hauptmomente beschränken. Wir hoffen jedoch, daß auch diese schon hinreichen wird, um die Pflicht noch deutlicher in ihrem eigentlichsten Wesen und in ihrem unauflöslichen Zusammenhange mit dem ganzen sittlichen Leben erkennen zu lassen.

Wir gehen hier von einer Behauptung aus, gegen die wir keine Einsprache erwarten, daß nämlich das Ich (und

a) Harleß behauptet (S. 26.), daß das Gewissen in der Form des Gesetzes erscheint, sey schlechterdings weder aus dem Wesen des Gewissens, noch aus dem Wesen der menschlichen Natur, aus ihrer Freiheit oder dem Werden ihrer Entwicklung zu begreifen, sondern einzig daraus, daß in der Entwicklung des Werdenden eine Entfremdung eingetreten sey, welche sich weder aus dem Wesen des Geistes, noch aus der natürlichen Entwicklung begreifen lasse. Dieser Behauptung stimmt Rothe bei, welcher in seiner theol. Ethik (I. S. 199.) sich dahin äußert, daß der Begriff der Pflicht zur Voraussetzung seiner Entstehung die Abnormität der sittlichen Entwicklung habe. Gegen diese Behauptung erklärt sich Jul. Müller (Lehre von der Sünde. I. S. 63. 64.). Man vergl. auch, was Strümpell bemerkt (Vorschule der Ethik, S. 86. 87.).

wir werden wohl statt des Ichs sagen dürfen der Geist) bei dem Beginne seines Daseyns mehr noch in einem potentiellen, als reellen Leben begriffen ist. Noch umhüllt den Geist tiefe Nacht der Bewußtlosigkeit; aber es ruht in ihm eine Fülle von Kräften, die einer unermeßlichen Entwicklung fähig sind, und auch von selbst einer solchen Entwicklung zustreben. Wie jedes andere lebendige Wesen, so ist auch der Geist von einem mächtigen Grundtriebe bewegt, dem Triebe zu leben und die ganze Fülle des potentiell in ihm schlummernden Lebens, mithin auch aller ihm angehörigen Kräfte zu entfalten, zu offenbaren und zur höchstmöglichen Potenz der Entfaltung und Offenbarung zu erheben. Mit dem ersten Erwachen zum Leben beginnt dieser Trieb sich zu regen, er wird mit jedem Fortschritte stärker, und kann, weil der Geist selbst unsterblich ist, auch nicht mehr erlöschen. Wo nun in dem ganzen Reiche der belebten Natur ein Trieb ist, da ist auch immer ein demselben entsprechendes Vermögen. Sehnt sich, von einem unauslöschlichen Lebenstriebe bewegt, der Geist nach Entfaltung seines Lebens, so kann er auch dasselbe entfalten und zu immer höherer, reicherer und umfassenderer Entfaltung bringen. Wie viele Schwierigkeiten sich ihm auch in diesem Werke seiner Selbstentwicklung entgegenstellen mögen, es ist keine für ihn absolut unbesiegbar. Die, welche er auf einem gewissen Stadium seiner Lebensentfaltung noch nicht überwinden kann, überwindet er auf einem höhern Stadium. Wenn bei jedem Fortschritt auf der Bahn der Entwicklung der geistige Lebenstrieb erstarkt, so erstarkt auch die Kraft zu höherer Entfaltung. Der Geist steht, wie alle endliche Wesen, unter der Bedingung des Werdens; allein er trägt, wie die Sehnsucht nach vollendeter Entwicklung seines Seyns, so auch die Kraft, sich zu demselben heranzubilden, in sich selbst.

Das Ziel, zu dem der Geist vermöge des ihn beherrschenden Grundtriebes hinanstrebt, und zu dessen Erreichung das nothwendige Vermögen in ihm liegt, ist demnach vollen-

dete Entfaltung seines Lebens und aller in demselben be-schlossenen Kräfte. Allein hier tritt nun eine Bemerkung ein, deren unermeßliche Bedeutung auf den ersten Blick einleuchten muß. Als endliches Wesen ruht der Geist, wie jedes andere endliche Wesen, auf dem Unendlichen, dem Absoluten; dieses ist die Basis seines Seyns; ein unauflösliches Band knüpft ihn an Gott. Könnte er sich losreißen von Gott, so würde er untergehen, so gewiß der menschliche Gedanke unterginge, wenn er sich von dem Geist losreißen könnte, der ihn gedacht hat. Darum gerade offenbart sich auch das Absolute in der Tiefe seines Bewußtseyns. Mit dem Bewußtseyn des Ichs verknüpft sich unmittelbar das Bewußtseyn Gottes, welches die Grundlage aller Religion ist. Eben darum, weil die Religion sich auf das Verhältniß gründet, in welchem der Geist zu Gott steht, und auf das dieses Verhältniß aussprechende Bewußtseyn, ist sie auch unvergänglich wie der Geist und unauslöschlich wie das ihn erhaltende Bewußtseyn.

Ruht nun aber der Geist in seinem gesammten Seyn auf dem Absoluten, so folgt daraus, daß auch alle seine Kräfte auf das Absolute hinstreben und in ihm ihr gemeinschaftliches Ziel haben a). Der Lebenstrieb des Geistes geht mithin, weil auf vollendete Entfaltung aller Kräfte, auf vollkommene Einigung mit dem Absoluten. Eins werden mit Gott, das ist es, wohin, wenn auch unklar, die Sehnsucht des Geistes geht b). Allein dieses Einsseyn mit Gott setzt, als nothwendige Bedingung, die harmonische und vollendete Entfaltung aller dem Geist angehörigen Kräfte voraus. Darum findet der Geist auf keinem Stadium unvollendeter

a) Alle Dinge sind von Gott, durch Gott, aber auch für ihn (Röm. 11, 36.).

b) Das ist das *ἓν εἶναι ἐν θεῷ*, das *εἶναι, μένειν ἐν θεῷ*, das *κοινωνίαν ἔχειν μετὰ θεοῦ*, welches in den Schriften des Johannes so oft vorkommt und als höchste Bedingung des ewigen Lebens, ja sogar als das ewige Leben selbst geschildert wird.

Bildung-Ruhe; es treibt ihn immer höher hinauf; darum genügt ihm auch nicht vor Allem, was ihm die Welt darbietet; er sehnt sich nach dem Absoluten. Tritt er auch in Gemeinschaft mit Gott, so fühlt er sich doch noch nicht vollständig mit ihm Eins, aus dem doppelten Grunde, weil er seine Entwicklung noch nicht vollendet hat, und noch immer sein Seyn durch die Sünde getrübt und entstellt wird. Er gelangt aber in dem gegenwärtigen Daseyn nie zu dem letzten Ziel seiner Sehnsucht und Bestimmung, weßhalb er auch hier niemals zu vollkommener Ruhe gelangen kann.

Bemerken wir nun weiter, daß der Geist in der Entwicklung seines Wesens in zwei Hauptrichtungen eintritt; die eine ist die theoretische, die andere die praktische. Erkennen und bilden, denken und handeln, das sind die beiden Grundthätigkeiten des Geistes a). Sie werden aber vermittelt durch das Gefühl, welches in jedem Momente des Daseyns, durch Lust und Schmerz, es ausspricht, inwiefern der Geist in der einen oder in der andern der beiden Hauptrichtungen seiner Lebensoffenbarung sich auf eine seinem wahren Wesen entsprechende, es erhöhende, oder demselben widersprechende und es deprimirende Weise geäußert hat. Denken und Handeln, sammt dem es vermittelnden Gefühl, ruhen auf dem Bewußtseyn, mit welchem der Geist sich selbst und alle seine Thätigkeit und Zustände umfaßt. Von dem Bewußtseyn gehen alle seine Thätigkeiten aus und kehren in dasselbe zurück, indem sie sich in demselben spiegeln. Das Bewußtseyn bildet demnach das eigentliche lebendige Centrum des ganzen geistigen Lebens.

In allen diesen Richtungen seiner Lebensoffenbarung strebt der Geist nach vollendeter Entfaltung seines Seyns; in allen folglich auch nach vollkommner Einigung mit Gott. In der theoretischen Richtung wird er dahin gezogen, alle das Erkenntnißvermögen bildenden Kräfte zu voller Ausbildung

a) Hierin stimmen wir ganz mit Schleiermacher und Rothe überein.

und Offenbarung zu bringen. Da nun aber alle diese Kräfte nur einen Zweck haben, nämlich Erkenntniß der Wahrheit, so geht in dieser Richtung die Sehnsucht des Geistes auf klare, lichtvolle Erfassung aller ihm zugänglichen Wahrheiten, Aufnahme des gesammten ihm erreichbaren Wissens, mithin auf Bewältigung, Erfassung und Durchdringung der Welt durch den Gedanken. Allein da alles endliche Seyn von Gott absolut gesetzt ist, von ihm getragen und regiert wird, ihm immanent ist, so kann der Geist in dieser Richtung zu seinem Ziele nur dadurch gelangen, daß er Gott selbst kennen lernt, denkend in die innigst mögliche Gemeinschaft mit ihm tritt. In Gott allein erkennt der Geist das endliche Seyn in seiner Wahrheit. Im Grunde vereinigt sich alle Erkenntniß in der Gotteserkenntniß, weil ja alles Seyn von Gott gesetzt, Offenbarung seines Seyns und der darin ruhenden unermeßlichen Ideenfülle ist.

Wollend, wirkend, bildend geht das unwillkürliche Sehnen und Streben des Geistes ebenfalls zunächst auf die vollendete Entwicklung der in ihm ruhenden praktischen Kräfte, mithin auf Bewältigung der Welt durch dieselben, Gestaltung derselben nach der Eigenthümlichkeit des Geistes, d. h. Vergeistigung der Welt. Indessen ist die Bewältigung der vernunftlosen Welt für den Geist doch nur ein untergeordneter Zweck. Unendlich höher als sie steht ihm das vernünftige Seyn. Ein unauflösliches Band verknüpft ihn mit den Menschen, in dem lebendigen Verkehr mit welchen er erst zum Selbstbewußtseyn erwacht, deren geistige Bildung auf seine eigene Entfaltung einen unberechenbaren Einfluß ausübt. Das Ziel des Geistes in dieser Richtung ist folglich die geistige Bildung und Vervollkommnung der andern Menschen, Verähnlichung derselben mit Gott, Hinführung derselben zur Einheit mit ihm, mit einem Worte, die Realisirung eines in wechselnder Ausdehnung die gesammte Menschheit umfassenden und die vollendete Vereinigung derselben mit Gott bedingenden Reiches Gottes.

Aus dem, was wir von der Stellung des Gefühls in dem ganzen Organismus des geistigen Lebens gesagt haben, erhellt zur Genüge, daß in eben dem Grade, als der Geist in den beiden angegebenen Grundrichtungen seiner Lebensentwicklung dem angegebenen Ziele entgegenstrebt, sein Lebensgefühl, d. h. mit andern Worten seine Ruhe, sein Wohlseyn, sein inneres Genüge sich steigert. Das Höchste, was der Mensch in dieser Sphäre erreichen kann, das, worauf sein natürliches Sehnen geht, ist Friede mit Gott, Seligkeit in der Einigung mit ihm, Gottseligkeit. Auch dieses Ziel wird in dem gegenwärtigen Daseyn nur annäherungsweise erreicht; deßwegen blickt der Glaube vertrauensvoll einem jenseitigen Daseyn entgegen, wo er die vollendete Seligkeit zu finden hofft.

Wir haben es bisher unterlassen, von einem Gesetze zu sprechen, welches bestimmt ist, die Entwicklung des menschlichen Geistes zu leiten und zu beherrschen, allein nicht darum, als ob wir nicht der Meinung wären, daß es in dem ganzen geistigen Organismus des Menschen tief begründet ist, sondern um diese seine Begründung desto deutlicher nachzuweisen. Wie könnte auch das Daseyn eines solchen Gesetzes nur im Mindesten in Zweifel gestellt werden? Gibt es doch in der ganzen unermeßlichen Schöpfung keine einzige Kraft, welche nicht das Gesetz ihrer Wirksamkeit in sich trüge. Hat nun, wie nicht geleugnet werden kann, der Mensch die Kraft unbegrenzter Selbstentfaltung, zu welcher der ihn bewegende, unauslöschliche Lebenstrieb ihn hinzieht, so muß auch nothwendig in ihm das Gesetz liegen, das diese seine Entfaltung bestimmen und leiten soll. Es muß ursprünglich in dem Vermögen der Selbstentwicklung und Selbstdarstellung ruhen, aber um so klarer, bestimmter, mächtiger sich ankündigen, je weiter der Geist auf der Bahn seiner Entwicklung und Vervollkommnung voranschreitet. Das ist nun das große, unvergängliche, unveränderliche, von Gott selbst gegebene Gesetz des geistigen Werdens des Menschen, seiner Verähn=

lichung mit Gott, dem Allvollkommenen, seiner Einigung mit ihm. Es ist das Gesetz, welches dazu gegeben ist, alle Selbstthätigkeit des Menschen zu bestimmen und zu leiten, und ihn in unaufhörlichem Fortschritte seinem Ziele entgegenzuführen. Das Sittengesetz ist das wahre Lebensgesetz des Geistes, unauflöslich mit ihm zusammenhängend, und daher unvergänglich wie er selbst; es ist Ausdruck des göttlichen Willens an ihn, Bedingung seiner seligen Vereinigung mit ihm. Wie alle Momente des geistigen Lebens muß natürlich auch dieses Gesetz in das Bewußtseyn fallen; darum weiß der Geist um dasselbe, er findet es in sich und erkennt es als das seinige an, doch nicht in dem Sinne, als habe er es sich selbst gegeben; denn das in ihm sich ankündigende Gottesbewußtseyn erinnert ihn, daß wie er selbst, so auch Alles, was zu seinem Wesen gehört, von dem Absoluten gesetzt, Product seines allmächtigen Willens ist.

Dieses Gesetz kündigt sich nun in dem Bewußtseyn auf eine ganz eigene Weise an; obgleich nämlich in der ganzen Entwicklungskraft des Menschen ruhend und folglich dem Geiste immanent, tritt es doch in das Bewußtseyn als ein dem Geiste gegenüberstehendes, objectives, gebietendes und unbedingten Gehorsam forderndes. Woher kommt dieses? Der doppelte Grund hiervon ist oben bereits angegeben worden. Der Geist ist ein werdender, auf jeder Stufe seines Seyns noch unvollendeter, und das Gesetz deutet überall auf Vollendung, auf das Ideal hin. Es gebietet mit absoluter Auctorität, unbedingten Gehorsam verlangend; allein der Geist kann sich auch zu einem ihm widersprechenden Wollen und Handeln bestimmen. Hier liegt das Geheimniß der Freiheit, hier auch die Möglichkeit des Bösen, die bei einem Jeden nur allzu oft zur Wirklichkeit wird. So oft daher das Sittengesetz sich in dem Bewußtseyn ankündigt, verbindet sich mit demselben das Bewußtseyn der unvollendeten Einigung unseres Willens und Handelns mit ihm, das Bewußtseyn der Möglichkeit einer ihm widersprechenden Selbst-

bestimmung, ja sogar vieler bereits begangenen Sünden. Wir sind uns, indem wir dasselbe inne werden, mit vollkommener Klarheit bewußt, daß wir ihm nicht gehorchen müssen, sondern gehorchen sollen, daß es keine zwingende, sondern eine praktische Nothwendigkeit mit sich führt. Es kündigt sich an als ein den Willen nicht bindendes, sondern bestimmen wollendes, d. h. verpflichtendes. Es ist Gesetz der sittlichen Verpflichtung, und Alles, was es vorschreibt, ist daher Pflicht.

Jetzt dürfen wir das Sittengesetz nur auf die verschiedenen Richtungen unserer geistigen Lebensoffenbarung beziehen, um es in bestimmte Formeln fassen zu können. In seinem Ganzen betrachtet, geht es auf die vollendete Entfaltung unseres geistigen Lebens, auf vollkommne Verähnlichung mit Gott, und da unser ganzes Seyn von Gott absolut gesetzt ist und auf ihm ruht, auf innigst mögliche Einigung mit ihm. Es ist daher ganz eigentlich Gesetz der Liebe Gottes. In Beziehung auf die theoretische Richtung unserer geistigen Lebensentwicklung geht es auf vollendete Erfassung der Wahrheit in Gott, und verpflichtet hiermit zum unermüdlichen Streben nach Weisheit. In Beziehung auf unsere praktische Geistesrichtung weiset es unserm Wirken und Thun die höchstmögliche geistige Bildung der Menschen, die vollkommene Einigung derselben mit Gott, die Realisirung des göttlichen Reiches in dem wahrhaft christlichen Sinn zum letzten Ziele an. In Bezug auf unser Gefühl ist es Gesetz der innern Entwicklung zum höchstmöglichen Lebensgefühl, zur reinen, vollendeten Seligkeit in Gott.

Es wird nicht nöthig seyn, daß wir diese Skizze des Organismus des sittlichen Lebens weiter ins Einzelne verfolgen. Schon hier können wir stehen bleiben und fragen: Ist es nicht wahr, daß der Pflichtbegriff in dem sittlichen Leben des Menschen tief begründet ist und mit den wesentlichsten Momenten desselben unauflöslich zusammen-

hängt? Und wenn nun die Sittenlehre auf jeden Fall nichts Anderes seyn kann als die Wissenschaft des sittlichen Lebens, kann und darf sie diesen Begriff übersehen? Muß sie ihm nicht im Gegentheil eine bedeutende Stelle anweisen?

Zu dem gleichen Resultate gelangen wir, wenn wir statt des bisher befolgten analytisch-anthropologischen Wegs den synthetisch-speculativen einschlagen. Doch müssen wir uns hier noch kürzer fassen, als bisher, um nicht durch die Beantwortung der ersten uns entgegentretenden Frage uns den Raum für nachfolgende Untersuchungen vorweg zu nehmen.

Die synthetisch-speculative Betrachtung geht aus von dem Gedanken Gottes. Hier müssen wir nun von vorn herein bemerken, daß wir uns Gott schlechterdings nicht anders denken können, denn als den urpersönlichen, den absoluten Geist, welcher unveränderlich von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, der er ist. Mit der heut zu Tage so beliebten Idee eines in einem ewigen Proceß befangenen, mithin werdenden Gottes, eines unpersönlichen, ewig zum Geistseyn hinstrebenden und dennoch nie dazu gelangenden Absoluten, können wir uns auf keine Weise befreunden, insofern ein werdendes Absolutes uns eine contradictio in adiecto zu enthalten und ein unpersönlicher Gott uns zur Erklärung der wichtigsten religiösen Probleme vollkommen untauglich zu seyn scheint. Uns ist Gott ganz eigentlich Jehovah, der da ist, welcher er ist, absolutes Seyn, aber ein seiner selbst bewußtes, persönliches Seyn, Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Daß Gott also zu denken sey, und nicht anders gedacht werden dürfe, kann hier nicht erwiesen werden; es ist ein Lehrsatz aus der Religionsphilosophie, den wir aber hier nothwendig voraussetzen mußten, weil an ihn alles Andere sich anknüpft.

Der Geist ist seinem Wesen nach Leben, Kraft, Wirksamkeit; auch den Urgeist müssen wir uns daher als wirksam denken. Insofern er der Absolute ist, kann der Grund seiner Wirksamkeit nicht außer ihm liegen, wodurch er ja

von einem Andern abhängig würde, folglich aufhören würde, der Absolute zu seyn; vielmehr muß derselbe in ihm selbst liegen. Und welches ist dieser Grund? Kein anderer, als die in Gottes Wesen liegende Nothwendigkeit der Selbstoffenbarung. In dem Wesen jedes Geistes liegt es, sich selbst zu offenbaren, sich wirksam darzustellen, das, was in dem Innern verborgen liegt, zur Wirklichkeit zu bringen. Das ist die ewige Selbstoffenbarung, in welcher auch der unendliche Geist begriffen ist; das ist seine schaffende Liebe, die ihn drängt, sich mitzutheilen, aus der Verborgenheit seines Wesens hervorzutreten, die unendliche, in seinem Wesen beschlossene Ideenfülle außer sich zu verwirklichen und so sich ein äußerliches Abbild seines Wesens zu schaffen, in dem er sich selbst schaut, und welches, ihm immanent, aus ihm Seyn und Leben, Kraft und Bewegung, Licht und Seligkeit schöpft.

Ein Blick auf die Welt, in ihrer Gesammtheit das vollendete Abbild Gottes, läßt uns erkennen, daß Gott sich in einem doppelten Reiche endlicher Wesen offenbart, zuerst in einem Reiche vernunftloser Geschöpfe, unorganischer und organischer, lebloser und lebendiger, alle unter sich ein großes, wunderbares, in sich unendlich gegliedertes Ganze, ein System ausmachend. Dieses Reich ist nun ein Abbild Gottes, aber, als aus lauter vernunftlosen Wesen bestehend, ein inadäquates Abbild; deßhalb ist es auch nie abgeschlossen. Das Schaffen Gottes in ihm ist ein ewiges a). Hier herrscht, von Gott gesetzt, eine grenzenlose Verschiedenheit, ein unaufhörlicher Wechsel. Gott führt jedes einzelne Wesen, von seiner Entstehung bis zu seinem Untergang, durch unaufhörliche Transformationen hindurch. Jedes unterscheidet sich durch gewisse Eigenschaften von allen andern Wesen seiner Gattung. Zahllose Wesen hebt Gott auf und läßt andere, neue an ihre Stelle treten. Die Schöpfung

a) ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, Joh. 5, 17.

ändert sich, verjüngt sich jeden Tag, jeden Augenblick. So kommen immer mehr und mehr von den in Gott ruhenden Ideen zur Erscheinung; so strebt die Natur, unvermögend, in irgend einem actuellen Momente ein adäquates Abbild Gottes zu seyn, dahin, es in ihrer successiven Dauer zu werden a).

Aber herrlicher hat sich Gott geoffenbart in einem andern Reiche von Wesen, der mit Vernunft begabten. Dieses bildet ein ungleich adäquateres Abbild Gottes, als die Natur. Auch in ihm indessen herrscht das Gesetz grenzenloser Verschiedenheit und des unendlichen Wechsels, ununterbrochener Verjüngung. Was aber die Wesen dieses Reiches von denen des Reiches der Natur auffallend unterscheidet, das ist ihre ins Unermeßliche gehende Perfectibilität. Ist jedes einzelne Individuum an und für sich schon, und vermöge der ihm verliehenen Kräfte, ein Ebenbild Gottes, so soll es, indem es in unendlichem Fortschritte die ihm mitgetheilte Fülle von Kraft und Leben entfaltet, in immer höherm, herrlicherm Sinn ein Bild Gottes werden; und wie es sich mit jedem einzelnen Individuum verhält, so verhält es sich mit dem ganzen Reiche der vernunftbegabten Geister: es soll sich immer herrlicher entfalten, immer mehr zur Vollendung seines Seyns voranschreiten, immer mehr zu einer adäquaten Darstellung im Endlichen des unendlichen Seyns, zu einem lichtvollen Abglanz der Herrlichkeit Gottes werden.

Alle vernünftigen Geister sind von dem absoluten Geiste geschaffen; alle ruhen auf ihm und schöpfen fortdauernd aus ihm ihr Seyn und Leben, und alle Kräfte, mit welchen sie ausgerüstet sind. Ist Gott der absolute Grund ihres Seyns, so ist er auch das letzte Ziel ihrer Entwicklung; jeder Fortschritt in ihrer Lebensentfaltung ist eine Annäherung zu innigerer Verbindung mit ihm. Sind sie dazu be-

---

a) S. des Verf. Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 148 ff.

rufen, nach und nach die ganze Fülle des ihnen verliehenen Lebens zur Entfaltung und Offenbarung zu bringen, so sind sie eben darum auch dazu berufen, in eine innige Lebensgemeinschaft mit ihm zu treten. Das Reich Gottes kommt erst dann zu seiner Vollendung und zu seinem Abschlusse, wenn alle vernünftigen Geister zur höchsten Potenz ihres Lebens und zu vollendeter Einigung mit dem absoluten Geiste gelangt sind.

Insofern aber das Reich der vernunftbegabten Geister zu einem um so adäquatern Abbild Gottes wird, als es die in ihm ruhende Lebensfülle vollkommen entwickelt und sich mit Gott inniger vereinigt, legte Gott in dasselbe ein Princip unaufhörlicher Bewegung, fortschreitender Vervollkommnung — das ist der unerschöpfliche Trieb des Lebens, der Trieb nach vollendeter Lebenspotenzirung und inniger Einigung mit ihm. Mit diesem Trieb verknüpfte Gott selbst das ihm entsprechende Vermögen und legte in dieses das Gesetz, welches es zu beherrschen bestimmt ist. Das ist nun das oben schon erkannte Gesetz der endlosen Lebensentwicklung und Gottvereinigung, das Gesetz der Gottesliebe, welches sich je nach der dreifachen Richtung des Geistes in der Offenbarung seines Lebens als Gesetz des Strebens nach Weisheit, nach Realisirung des Gottesreiches und nach Gottseligkeit ausspricht. Dem werdenden und aus weiter Ferne her zum strahlenden Ziele seiner Bestimmung hinstrebenden Geist, der außerdem auch der Sünde sich hingeben kann, erscheint dieses auf das Ideal hinweisende Gesetz als unbedingt gebietender Wille Gottes, ein Wille Gottes, der übrigens keinen Zwang auflegt, sondern freie, freudige Selbstbestimmung, williges Eingehen in die von Gott gesetzten Bedingungen des ewigen Heils, begeistertes Hinstreben zu dem absoluten Grunde der ganzen Geisterwelt, zur allvollkommenen Liebe verlangt. —

Hier haben wir wieder das Sittengesetz als begründet in dem ganzen Organismus des sittlichen Lebens, aber als

ein dem Geiste objectiv entgegentretendes, ein unbedingtes Sollen verkündendes, eine praktische Nothwendigkeit auferlegendes, folglich als ein verpflichtendes Gesetz, und mit allem Rechte schließen wir abermals daraus, daß der Pflichtbegriff aus dem eigensten Wesen des Sittlichen entspringt und daher von der Ethik schlechterdings nicht ignorirt werden kann und nicht übergangen werden darf.

Als Wissenschaft des sittlichen Lebens hat die Ethik zuerst dieses Leben in seiner tiefen Begründung in dem menschlichen Geiste und in seinem ganzen inneren Zusammenhange darzustellen. Das ist ohngefähr der Gegenstand dessen, was man bisher gewöhnlich die allgemeine Sittenlehre genannt hat. Hier ist nur, neben den andern ethischen Grundbegriffen, auch der Pflichtbegriff zu entwickeln und nach allen Seiten hin genau zu bestimmen. Allein die Ethik hat ferner das sittliche Leben nach seinen verschiedenen Richtungen und Manifestationen darzustellen: das ist die Aufgabe, welche bisher gewöhnlich als die der speciellen Moral betrachtet wurde. In diesem Theil kann nun die Ethik von verschiedenen Gesichtspuncten ausgehen; entweder von dem des höchsten Zieles der menschlichen Bestimmung, oder des höchsten Gutes; so wird sie zu einer Güterlehre werden; oder von dem der höchsten Potenz des sittlichen Lebens, des Ideals sittlicher Vollendung, d. h. der Tugend; alsdann hat sie nachzuweisen, wie die Tugend, als wirklich gedacht, sich in den verschiedenen Lebenssphären offenbaren wird; so wird sie zur Tugendlehre; oder endlich von dem der Pflicht; indem sie sich in diesen Gesichtspunkt stellt, faßt sie den Menschen von Seiten der sittlichen Unvollkommenheit, die er in dem gegenwärtigen Daseyn nie ganz zu überwinden vermag, auf, und zeigt, wie er in den verschiedenen Richtungen und Beziehungen des Lebens die höchste Pflichtformel realisiren und zu dem höchsten Gut und hiermit zugleich zur höchsten Potenz der Vollendung hinstreben soll. In diesem Falle gestaltet sie sich zur Pflichtenlehre. Man wird,

nach diesen Bemerkungen, gewiß nicht behaupten können, daß die Aufstellung einer Pflichtenlehre in der Ethik etwas Tadelnswürdiges sey. Nur wird gefragt werden können, ob die Moral sich darauf beschränken dürfe, Pflichtenlehre zu sein, oder ob sie nicht zugleich den ihr vorliegenden Stoff unter dem Gesichtspuncte des höchsten Gutes, oder der Tugend, zu verarbeiten habe. Das ist indessen eine Frage, welche erst später zur Untersuchung kommen kann.

Wir glauben es nach dem Gesagten als erwiesen annehmen zu dürfen, daß in der philosophischen Sittenlehre der Begriff der Pflicht eine bedeutende Stelle einnehme, und daß in derselben mit Fug und Recht von einer Pflichtenlehre die Rede seyn dürfe. Sollte es in der christlichen Moral anders seyn? Sollten vielleicht die Eigenthümlichkeiten dieser dem Pflichtbegriffe die Dignität wieder entziehen, die ihm die philosophische beilegt, oder ihn gar als einen auf diesem Gebiete ganz unstatthaften erkennen lassen?

Wir gestehen, daß wir nicht einzusehen vermögen, wie durch das Christenthum in Absicht auf die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs in der Sittenlehre irgend eine wesentliche Veränderung könnte herbeigeführt werden, auch wenn wir dasselbe im strengsten Sinne des Worts als Offenbarung betrachten. Freilich müssen wir auch hier von einem Gedanken ausgehen, dessen Erweis hier nicht gegeben werden kann; es ist der Grundsatz, daß das Sittliche in dem Christenthume von dem in unserm Geist angelegten schlechterdings nicht wesentlich verschieden seyn könne. Allein sollte dieser Satz heut zu Tage noch einer eigentlichen Beweisführung bedürfen? Gehen wir aber von diesem Grundsatz aus, so müssen wir auch von vornherein annehmen, daß alle sittlichen Begriffe, welche der Vernunftmoral wesentlich angehören, auch in der christlichen Sittenlehre ihre Geltung finden, und daß mithin auch der Pflichtbegriff in dieser in seiner vollen Dignität anerkannt werden müsse.

Wir begreifen vollkommen, daß das Christenthum über

das unserm Geist inwohnende Sittengesetz ein neues Licht verbreitet, daß es seinen Bekennern erst zu einem klaren Bewußtseyn von demselben verhilft, und die sittlichen Irrthümer zerstreut, in welche, sich selbst überlassen, der Mensch so leicht und so gewöhnlich verfällt. Man denke an den Einfluß, welchen das Christenthum durch seine erhabenen Belehrungen und durch das in Christo aufgestellte sittliche Ideal in dieser Beziehung auf den Geist der Gläubigen ausübt. Wir begreifen, daß im Lichte des Christenthums dieses Gesetz unter einer neuen Sanction erscheint, indem es hier nicht nur durchweg als göttliches Gesetz, Stimme Gottes an seine Kinder, reiner Ausdruck seines eigenen allvollkommenen Seyns dargestellt wird, sondern als ein Gesetz, welches Gott durch seinen Sohn abermals und auf feierliche Weise verkündigen und einschärfen ließ. Wir begreifen, daß das Christenthum durch die mannichfaltigsten Gründe den natürlichen Zug des Menschen zur Verähnlichung und Einigung seines ganzen Wesens mit Gott ungemein verstärkt, daß es die natürliche Liebe zu dem unendlichen Geist erhöht, belebt, und mit dieser Liebe zu Gott zugleich Liebe einflößt zu Allem, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht, zu allem Wahren, Guten und Heiligen; daß es den Gläubigen begeistert zu bereitwilliger, treuer, gewissenhafter Erfüllung der göttlichen Gebote. Man denke an die Fülle sittlicher Motive, welche aus dem Reichthum der dogmatischen Lehren des Christenthums, aus der Thatsache der Erlösung durch Christum und dem erhabenen Beispiele desselben hervorquellen! Ganz gewiß wird der Christ seine ewige Bestimmung und die auf dieselbe sich beziehende sittliche Gesetzgebung besser, lichtvoller erkennen und von dem Bewußtseyn derselben tiefer durchdrungen seyn, als irgend ein anderer außerhalb der Kirche Stehender; sicherlich wird er sich mächtiger angetrieben fühlen, den heiligen Geboten Gottes einen treuen Gehorsam zu leisten; eben so wenig kann es bezweifelt werden, daß ihm die Er-

füllung dieser Gebote viel leichter wird, daß viele Schwierigkeiten, welche Andere aufhalten, für ihn nicht mehr vorhanden sind. Der Christ vollbringt, was Gott will, nicht aus Furcht und Zwang, sondern von Herzen, aus innerm Drange, vermöge eines lebendigen Zuges, der sich unter dem Einflusse seiner frommen Ueberzeugungen in ihm entwickelt. Das ist ja, wie Johannes (1. Br. 5, 3.) sagt, die natürliche Wirkung der Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten und dieselben nicht mehr schwer finden.

Allein, welche Fülle von sittlicher Erkenntniß und sittlichen Kräften dem Gläubigen auch aus dem Schooße des Christenthums zufließen möge, darin kann es doch nichts ändern, daß die sittliche Entwicklung desselben eine werdende bleibt, daß er zwischen dem moralischen Zustande, in welchem er sich befindet, und dem Ideale, das ihm das göttliche Gesetz vorhält, einen unermeßlichen Abstand erblickt, daß sein Wille auch durch unsittliche Motive bestimmbar bleibt und sich nur allzu oft durch dieselben wirklich bestimmen läßt. Auch der Christ, selbst der in dem Werke der Heiligung am weitesten vorangeschrittene, erkennt in dem Sittengesetze eine objective Macht, auch ihm verkündigt dasselbe, mit tiefem Ernst, ein unbedingtes Sollen, auch ihm tritt es verpflichtend gegenüber, auch er fühlt sich verbunden, ihm zu gehorchen, ein Gefühl, mit welchem sich jederzeit das Bewußtseyn der Möglichkeit verknüpft, ihm zu widerstreben und dem Bösen zu huldigen.

Es kann, ohne die größte Befangenheit, nicht geleugnet werden, daß das N. T. den sittlichen Zustand der Bekenner des Evangeliums ganz so schildert, wie wir ihn so eben vorausgesetzt haben. Das Ziel der menschlichen Bestimmung erscheint in ihm als ein in weiter Ferne strahlendes, in diesem Daseyn nicht zu erreichendes. Auch solche Christen, welche sich zu einer erhabenen Höhe sittlicher Entwicklung emporgeschwungen hatten, äußern in ihm das tiefe, schmerzliche Bewußtseyn, dieses Ziel der Voll-

endung noch nicht ergriffen zu haben, sondern noch immer im Falle zu seyn, demselben nachzujagen, ob sie es ergreifen möchten. Durch alle Schriften des N. T. zieht sich das lebendige Gefühl nicht nur des noch nicht sittlich Vollendetseyns, sondern zahlreicher, positiver Uebertretungen des göttlichen Gesetzes. Entschieden lehrt es, daß unter allen denjenigen, welche jemals die Erde betraten, nur einer von der allgemeinen Sündhaftigkeit frei blieb, nämlich Jesus Christus. Aus diesen Gründen erscheint in dem N. T. das Sittengesetz als ein den Menschen von Gott vorgeschriebenes, sie zu gewissenhaftem Gehorsam verpflichtendes. Auf allen Blättern tritt dem Christen die Anforderung entgegen, sich zu bessern, der Sunde abzusterben und der Gerechtigkeit zu leben, sein Denken, Fühlen, Wollen und Wirken den heiligen Geboten zu unterwerfen. Sollte es wahr seyn, daß der Begriff der Pflicht dem Christenthum eigentlich fremd und von ganz andern Gebieten her in die christliche Sittenlehre eingeführt worden ist? Allein, wenn dem also wäre, wie sollten wir uns denn die bezeichneten Eigenthümlichkeiten der in dem N. T. enthaltenen sittlichen Belehrungen deuten, wie die in demselben herrschende imperative Form erklären? Mag es auch seyn, daß der Pflichtbegriff in wenigen Stellen besonders hervorgehoben wird, daß sich außer dem Worte ὀφείλειν und dem unpersönlichen Zeitwort δεῖ, nicht einmal ein eigentlicher Ausdruck zur Bezeichnung desselben findet a), so ist doch nicht zu verkennen, daß dieser Begriff lebendig durch das ganze N. T. hindurchgeht, daß er sich in dem in ihm durchgehends herrschenden Bewußtseyn der Sündhaftigkeit und der Nothwendigkeit gänzlicher Erneuerung des Sinnes und Wandels treffend ausspricht, daß er allen denjenigen Stellen zum Grunde liegt, in welchen von den Geboten Gottes und Christi, von Gehorsam und von Uebertretung,

a) ὀφείλημα Röm. 4, 4. bedeutet eigentlich nicht Pflicht, wie Luther es übersetzt, sondern Schuld.

von Buße und Wiedergeburt, von Heiligung und Verklärung die Rede ist.

Wohl wird in dem N. T. zu wiederholten malen erklärt, daß der Christ frei sey von dem Gesetze; allein daß dieses nicht in dem antinomistischen Sinne zu verstehen sey, das hat die Concordienformel durch ihre Erklärungen über den dritten Brauch des Gesetzes Gottes sehr verständig und gründlich nachgewiesen; und wir können es uns nicht versagen, einige, recht eigentlich in die Frage, die wir hier besprechen, einschlagende Aeußerungen derselben über diesen Gegenstand hier in Erinnerung zu bringen.

„Obwohl dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, wie der Apostel zeuget, sondern den Ungerechten, so ist doch solches nicht also bloß zu verstehen, daß die Gerechten ohne Gesetz leben sollen; denn das Gesetz Gottes ist ihnen in das Herz geschrieben, und dem ersten Menschen gleich nach seiner Erschaffung auch ein Gesetz gegeben, darnach er sich verhalten sollte. Sondern die Meinung St. Pauli ist, daß das Gesetz diejenigen, so durch Christum mit Gott versöhnet, mit seinem Fluch nicht beschweren kann, auch die Wiedergebornen mit seinem Zwang nicht quälen dürfe, weil sie nach dem inwendigen Menschen Lust haben an Gottes Gesetz."

„Und zwar wenn die gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist in diesem Leben vollkommlich verneuert würden, also daß sie in ihrer Natur und allen derselben Kräften ganz und gar der Sünde ledig wären, bedürften sie keines Gesetzes, und also auch keines Treibens; sondern sie thäten von sich selbst und ganz freiwillig, ohne alle Lehre, Vermahnung, Anhalten oder Treiben des Gesetzes, was sie nach Gottes Willen zu thun schuldig sind, gleichwie die Sonne, der Mond und das ganze himmlische Gestirn seinen ordentlichen Lauf, ohne Vermahnung, ohne Anhalten, Treiben, Zwang oder Nöthigung, von sich selbst, unverhindert hat, nach der Ordnung Gottes,

die ihnen Gott einmal gegeben hat; ja wie die lieben Engel einen ganz freiwilligen Gehorsam leisten."

„Nachdem aber die Gläubigen in diesem Leben nicht vollkömmlich, ganz und gar, completive vel consummative, verneuert werden: denn obwohl ihre Sünde durch den vollkommnen Gehorsam Christi bedecket, daß sie den Gläubigen zur Verdammniß nicht zugerechnet wird, auch durch den heiligen Geist die Abtödtung des alten Adam's im Geist ihres Gemüthes angefangen: so hanget ihnen doch noch immer der alte Adam in ihrer Natur und allen derselben innerlichen und äußerlichen Kräften an, davon der Apostel geschrieben: Ich weiß, daß in mir 2c. Röm. 7, 18. 19. 23. Gal. 5, 17."

„Darum so bedürfen in diesem Leben die rechtgläubigen, auserwählten und wiedergeborenen Kinder Gottes, von wegen solcher Gelüsten des Fleisches, nicht allein des Gesetzes täglicher Lehre und Vermahnung, Warnung und Dräuung, sondern auch oftmals der Strafen, damit sie aufgemuntert und dem Geist Gottes folgen, wie geschrieben stehet Ps. 119, 71. 1 Kor. 9, 27. Hebr. 12, 8." —

Wenn nun die christliche Sittenlehre nichts Anderes seyn kann, als die wissenschaftliche Darstellung des christlich bestimmten sittlichen Lebens, könnten wir es billigen, wenn in derselben der das ganze N. T. durchdringende Pflichtbegriff keine Aufnahme fände?

Dieß führt uns auf Schleiermacher zurück, auf dessen eigenthümliche Behandlung der christlichen Moral wir oben schon hingewiesen haben. Zwar mißkennt Schleiermacher die Dignität des Pflichtbegriffs nicht in eben dem Grade wie Reuter in der angeführten Abhandlung. Zum Beweis dieser Behauptung führen wir an, was derselbe (Christl. Sitte, S. 77.) sagt: „Die philosophische Sittenlehre ist überwiegend behandelt worden unter der Form der Pflichtenlehre und unter der der Tugendlehre, in einigen Schulen der Alten aber auch unter der Form der Lehre vom höchsten

Gute. Sollte sich die christliche Sittenlehre nicht auf gleiche Weise behandeln lassen? Mußten wir von dem Gegensatze ausgehen, der das christlich fromme Bewußtseyn charakterisirt, vom Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, zwischen Zustand unter der Sünde und Zustand unter der Erlösung, so läßt er sich doch ganz in der Darstellung des Begriffs der Pflicht erschöpfen; denn das ist doch das Pflichtmäßige, woraus die Gewalt des Geistes über das Fleisch entsteht und worin sie sich ausspricht. — — Möglich wäre es, die christliche Sittenlehre unter denselben drei Formen (als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre) darzustellen, unter denen wir die philosophische dargestellt finden." Indessen entscheidet sich Schleiermacher gegen diese dreifache Form. Er äußert sich darüber (S. 79.) auf folgende Weise: „Entscheidend für unsere Frage ist dieses, daß auf dem christlichen Standpuncte Beschreibung der Tugend und Beschreibung des Reiches Gottes gar nicht zu trennen ist. Denn ist keine Tugend anders wahre Tugend, als in Verbindung mit allen übrigen, und ist die Tugend immer nur zu denken als ein durch den göttlichen Geist hervorgebrachter habitus; ist uns ferner ausgemacht, daß der göttliche Geist nicht den Einzelnen als Solchen, sondern der Gesammtheit, und den Einzelnen immer nur als Gliedern derselben angehört, so ist klar, daß die Beschreibung der Tugenden in den Einzelnen und der Tugend in der christlichen Gemeinschaft, folglich die Beschreibung der Tugenden und die Beschreibung des Reiches Gottes, welches nichts ist als die Gemeinschaft und Gesammtheit aller Tugenden, gar nicht zu trennen ist. Als Tugendlehre und als Lehre vom höchsten Gute die Sittenlehre zu behandeln, hätten wir also auf unserm Standpuncte nicht unternehmen können, weil für uns kein Unterschied zwischen beiden stattfindet. Wie nun aber steht es in Beziehung auf die Pflichtenlehre? Wollten wir diese Form uns aneignen, so müßte unsere Darstellung durchaus imperativisch seyn. Werden aber Imperative aus-

gesprochen und gehen sie, wie es doch seyn soll, auf einzelne Handlungen, so bleiben sie immer unbestimmte Formeln, und mit der Anerkennung der Unbestimmtheit entsteht eine Collision der Pflichten, das Bewußtseyn, daß einzelne Handlungen geboten werden, ohne daß auf den Zusammenhang aller gebotenen Handlungen Rücksicht genommen ist, das Bewußtseyn, daß zuweilen diese Pflicht dieser andern, bisweilen umgekehrt diese andere jener aufgeopfert werden muß. Soll diesem Uebelstande begegnet werden, wie anders kann es geschehen, als daß jede Pflicht nur in und mit der Totalität aller Pflichten aufgefaßt und dargestellt wird? Wie anders also, als daß eine Beschreibung des Zusammenhangs aller Pflichten gegeben wird, oder, indem man zurückgeht auf den in der Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns gegründeten Impuls, eine Beschreibung der Art, wie das Selbstbewußtseyn in Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgaben durch etwas Einzelnes muß bestimmt werden?"

Obgleich in dieser Stelle die Hauptgründe, aus welchen Schleiermacher die Behandlung der christlichen Sittenlehre als Pflichtenlehre verwirft, und auch die als Güter- und Tugendlehre unzulässig findet, angedeutet sind, so wird es doch nicht unzweckmäßig seyn, die Gesammtheit der Anschauungen, von denen er ausgeht, uns noch deutlicher vor Augen zu halten. Wir werden dieß nicht besser thun können, als indem wir uns einige Stellen aus der angeführten Abhandlung Reuter's, dem das Verdienst, tief in die schleiermacher'sche Ansichtsweise eingegangen zu seyn und dieselbe auf höchst geistreiche Weise reproducirt zu haben, nicht abzusprechen ist, ins Andenken zurückrufen.

„Während die gewöhnlichen Darstellungen der Moral in dem endlosen Gewirre von Tugenden und Pflichten keinen Faden des Zusammenhangs erkennen ließen, sich in der Entwicklung von Maximen, welche Jeder, sobald er zu einer verständigen Bildung gelangt ist, sich selbst geben kann,

mit unerträglicher Breite ergingen, während das eigenthümlich Christliche in dem ganz unabhängig von ihm gebildeten Schematismus sich gar nicht ausdrückte, weist Schleiermacher die ganze Mannichfaltigkeit individueller Thätigkeiten als Product des in dem großen Ganzen der Kirche kreisenden Lebens nach, als nothwendiges Resultat der in ihr wirkenden Factoren, so daß, was sonst als Pflicht aufgefaßt wird, in diesem Zusammenhange als Beziehung der Thätigkeit der Einzelnen zu der von dem Totalorganismus der Kirche zu lösenden Aufgabe erscheint. Diese Aufgabe wird fortdauernd realisirt, erscheint nie als bloßes Sollen, sondern, wenn nicht als Seyn, doch als ein Werden, als ein Werden, sofern dieß die Form aller menschlichen Entwicklung ist und diesem Gesetz selbst das Göttliche, wenn es in die Geschichte eintritt, sich unterwirft. So hat auch die göttliche Stiftung der Kirche, um diese Bedingung zu erfüllen, die menschliche Freiheit nicht erdrückt, sondern sie vielmehr in höherer Weise organisirt, indem sie das Individuum in eine Welt einrückt, deren Verhältnisse selbst Offenbarungen dieser Freiheit sind, in einen Zusammenhang, in welchem allein die der Anlage vorhandene Freiheit sich ungehindert entfalten kann. Diese Gebundenheit des Individuums durch den Kreis von Verhältnissen innerhalb der Kirche, der es umschließt, diese göttliche Nothwendigkeit, in der allein die subjective Freiheit sich bethätigen kann, ist das, was Schleiermacher den Ort eines Jeden im Reiche Gottes nennt. Dieser Begriff erschöpft bei Schleiermacher vollständig den sonst in der Moral gewöhnlichen der Pflicht, ohne das Irrthümliche in sich aufgenommen zu haben, was letzterm beiwohnt, so oft er in der christlichen Ethik angewendet wird. Denn die Pflicht setzt immer eine Autonomie des Individuums voraus, welche dem Evangelium fremd ist. Sie stellt ihm eine Aufgabe des sittlichen Lebens, welche es selbst, ohne allen Zusammenhang mit einem größern ethischen Organismus, allein durch

die Punctualität seines energischen Willens zu vollziehen hat. Das Centrum des sittlichen Lebens also, als welches das Christenthum die Universalität der Kirche anerkennt, verlegt die Pflichtenlehre in die menschliche Individualität; die Persönlichkeiten, durch die moralische Atomistik von ihrem substantiellen Boden losgelöst und auseinander gesprengt, stehen wie erstarrte Monaden neben einander und vermöge der ganz äußerlichen Beziehungen höchstens in dem Verhältnisse der Verträglichkeit. In Schleiermacher's Ethik dagegen, deren Grundwurzel die Idee der Kirche ist, konnte die Bedeutung der Persönlichkeit nie in dem angedeuteten Sinn gefaßt werden, und schon wenn mit der allgemeinen Anschauung, daß der Inhalt des christlichen Lebens die Liebe sey, Ernst gemacht werden soll, muß die Einsicht wie von selbst sich aufdringen, daß die Pflichtenlehre eben so sehr ein dem Christenthume fremder Schematismus ist, wie die gewöhnliche Art, wie die Tugend in ihren unendlichen Verzweigungen bestimmt und entwickelt wird."

Die Analogie dieser Theorie mit der von Schleiermacher in seiner Ethik vorgetragenen ist nicht zu verkennen, wie es denn auch bei einem so großen Geist, wenn ihm auch nicht mit Unrecht vorgeworfen worden ist, daß sein philosophisches und sein christliches Bewußtseyn nie zu rechter Versöhnung gelangten, zu erwarten steht, daß sich seine christlich-ethischen Ansichten im Zusammenhang mit denjenigen, die er durch sein speculatives Denken gewonnen hatte, werden entwickelt haben. Wie dort die ganze Moral auf dem Gegensatz von Natur und Vernunft beruht, so hier auf dem Gegensatze von Fleisch und Geist. Das Sittliche, welches dort die Einigung der Vernunft und Natur war, erscheint hier als Einigung von Geist und Fleisch, oder vielmehr als entschiedenes Beherrschtwerden des Fleisches durch den Geist. Wenn dort die bewegende Gewalt der Trieb der Vernunft ist, sich die Natur zu einigen, so ist es hier die die Kirche belebende und aus der Grundthatsache der Erlösung hervorgehende

Macht des Geistes. Ist dort die Sittenlehre nichts Anderes als die Beschreibung dieser sich wirklich, obwohl in progressivem Werden, vollziehenden Einigung der Vernunft und Natur, so erscheint sie hier als die Beschreibung der in der Kirche sich vollziehenden Bewältigung des Fleisches durch den Geist. Dort wie hier hat die Moral zur Voraussetzung eine Geschichte, dort die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, hier die Entwicklungsgeschichte der Christenheit in der Kirche.

Das Großartige und Geistreiche in dieser Auffassungsweise der christlichen Ethik soll hier gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Indessen können wir, auch auf die Gefahr hin, einer bedauernswürdigen Nüchternheit des Geistes beschuldigt zu werden, doch nicht bergen, daß es uns vorkommen will, als ob dieser Theorie einige Illusionen zum Grunde lägen.

Gehen wir auf die Grundwurzel des christlich-ethischen Systems Schleiermacher's zurück: es ist die Idee der Kirche. Von christlicher Sitte, sagt er, kann nur in der Kirche die Rede seyn. Diese ist der Ort, wo christlich gehandelt werden soll. Nun erscheint aber Schleiermachern die Kirche nicht als ein bloßes Agglomerat von Menschen, welche diese oder jene Meinungen und Ueberzeugungen haben, sondern ganz eigentlich als ein lebendiger, in fortwährender Entwicklung begriffener Organismus. Das Centrum der Kirche ist die Thatsache der Erlösung durch Christum. Von dieser Thatsache geht ein mächtiger Impuls aus, ein Geist, der, indem er in die gläubigen Subjecte eindringt, sie in den kirchlichen Organismus als lebendige Glieder hineinzieht und sich selbst als kirchlicher Gemeingeist berührt. Dieser von Christo ausgehende Impuls, diese göttliche Lebenskraft weilt nun fort und fort in der christlichen Kirche, immer dahin strebend, nicht nur eine größere Anzahl von Mitgliedern in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen, sondern ein immer vollständigeres

Bezwungen- und Verklärtwerden des Fleisches durch den Geist zu bewerkstelligen. Alle Bewegung in der Kirche, aller Fortschritt, alle Entwicklung ist nur die Wirkung des göttlichen Geistes in derselben. Die Moral beschreibt nun diese durch das Eindringen des göttlichen Geistes in die Gläubigen hervorgebrachten Erscheinungen. Darum verlangt Schleiermacher, daß die christliche Sittenlehre eine historische sey und in ihren Beschreibungen immer nur den sittlichen Zustand, die Gesammtheit der sittlichen Erscheinungen, welche in einer gegebenen Zeit wirklich stattfinden, reflectire a).

Darin nun sind wir mit Schleiermacher vollkommen einverstanden, daß eine christliche Sittenlehre sich an die Kirche anschließen müsse, insofern ja das christlich bestimmte ethische Leben, das sie wissenschaftlich darzustellen hat, sich nur in der Kirche entfalten kann, ob wir gleich darin von ihm abweichen, daß unserer Ansicht nach die christliche Ethik das christlich-sittliche Leben nicht darzustellen hat, wie es in irgend einer gegebenen Zeit *ist*, sondern vielmehr, wie es, nach den Principien des Evangeliums, *seyn und werden soll*.

Auch das können und wollen wir nicht in Abrede stellen, daß in der christlichen Kirche mächtige Kräfte walten und sich in der sittlichen Umwandlung der Gläubigen, in den sie bewegenden heiligen Gefühlen, in ihren edeln Thaten aufopfernder Liebe, in tausend bewundernswürdigen Schöpfungen des religiösen Geistes bethätigen. Allein welcher Natur sind nun diese Kräfte? Sind es solche, welchen gegenüber die menschliche Autonomie verschwindet, die sich den einzelnen Gliedern der Kirche gleichsam ohne ihr Wissen und Wollen mittheilen, sie in den kirchlichen Organismus, Jeden an seinem Orte, verflechten, sie, so zu sagen, zu willenlosen Factoren in dem großen, in einer langen Reihe von Jahrhunderten und Jahrtausenden sich vollziehenden Entwick-

a) Christl. Sitte, S. 87 ff.

lungsproceß der Kirche machen? So ohngefähr erscheinen sie bei Schleiermacher. „Das Christenthum," sagt Reuter a), „wie es objectiv als absolute Wahrheit sich geschichtliches Daseyn gegeben, also die reine Idee der Religion der Wirklichkeit selbst eingebildet hat, so dringt es auch in die gläubigen Subjecte ein als die unendliche Macht, welche die Schranken menschlicher Individualität durchbricht, um die Ineinsbildung dieser mit sich selbst zu vollziehen. Jener stolzen Autonomie menschlicher Vortrefflichkeit stellt sie die Theonomie der göttlichen Gnade, der selbstgenugsamen Pflichterfüllung die selige Versenkung in den göttlichen Willen, der selbstsüchtigen Verschlossenheit die völlige Durchdringung von diesem reinigenden Elemente der höhern Welt entgegen." — Allein wenn solche Kräfte in der Kirche walteten, wenn sie auf solche Weise sich bethätigten, wie sollten wir es uns doch erklären, daß Christus und die Apostel sich stets mit ihren Belehrungen und Ermahnungen an die Autonomie der Menschen wandten, sie zum Glauben und zur Buße und zu Werken aufopfernder Liebe so dringend aufforderten und denjenigen, welche ihren Worten unzugänglich blieben und in ihrer Unverbesserlichkeit verharrten, die Strafgerichte Gottes ankündigten? Wie sollten wir es uns erklären, daß so viele tausend Christen von dem die Kirche durchziehenden lebendigen Strome göttlicher Kräfte nicht ergriffen und mit fortgezogen werden? Wie sollten wir es uns erklären, daß in der christlichen Kirche so oft Zeiten des Rückschritts, des Verfalls, der beklagenswürdigsten Verwilderung vorkommen? Kämen wir nicht auf diesem Wege zu der Annahme eines gewissen, die Kirche beherrschenden Fatalismus? Würde uns nicht das höhere oder mindere Maß sittlicher Entwicklung und Bildung bei den verschiedenen Gliedern der Kirche zu einem Effecte göttlicher Vorherbestimmung? Mit welchem Rechte könnten wir noch die unter dem Einfluß des Glau-

a) Angef. Abh. S. 611.

bens zur Reinheit und Heiligkeit der Gesinnung und Handlungsweise sich Entfaltenden loben und die in ihrer Schlechtigkeit Verharrenden dafür verantwortlich machen?

Die ganze ethische Anschauung Schleiermacher's beruht auf der Voraussetzung gewisser eigener, aus der Thatsache der Erlösung durch Christum quellender Kräfte, von welchen die Kirche durchzogen ist, und welche sich den Mitgliedern derselben vermöge eines natürlichen, so zu sagen, organischen Processes mittheilen. Wir selbst haben oben von solchen die Kirche bewegenden Kräften gesprochen. Allein hier kommt es darauf an, genau zu bestimmen, was unter diesen Kräften zu verstehen sey. Bei Schleiermacher erscheinen sie in einer gewissen Analogie mit der organischen Naturkraft, welche die verschiedenen zur Bildung eines Wesens gehörigen Stoffe ergreift, herbeizieht, assimilirt und Jeden an dem ihm angemessenen Ort in den Organismus dieses Wesens verflicht. Es will uns aber bedünken, als ob dieser Vergleich nicht ganz richtig wäre. Wir müssen hier wieder auf die schon oben gemachte Bemerkung zurückkommen, daß es keine Kraft gibt, die an und für sich existirte. Die organischen Naturkräfte ruhen sämmtlich schon in organischen Producten. Die Kraft, welche den Baum bildet, schlummert in dem in dem Kern ruhenden Keim und erwacht, sobald derselbe unter die angemessenen Bedingungen seiner Entwicklung gebracht wird. Wo ruht nun ursprünglich die organisirende Kraft der Kirche? Sie geht aus, sagt man, von dem Factum der Erlösung durch Christum. Allein um eigentlich zu sprechen, kann man sagen, daß von dieser Thatsache eine Kraft ausgehe? Ist sie denn etwas Wesenhaftes, etwas einem organischen Producte Aehnliches? Die in der Kirche vorhandenen, sie belebenden, bewegenden Kräfte sind im Grunde keine anderen als die, welche den verschiedenen Gliedern derselben, insofern sie Menschen sind, angehören. Denn Jeder ist, bevor er ein Glied der Kirche wird, Mensch, und hört dadurch, daß er in die kirchliche Gemeinschaft eintritt,

nicht auf, ein Mensch zu seyn. Es handelt sich also hier um die allgemeinen ethischen, dem Geiste angehörigen und in seinem Wesen begründeten Kräfte. In welchem Verhältnisse stehen nun diese mit der Thatsache der Erlösung? Um dieses Verhältniß zu bestimmen, muß genau ausgemacht werden, was unter der Thatsache der Erlösung zu verstehen sey. Sollte man darunter nichts Anderes verstehen, als den Versöhnungstod Christi, so müßten wir alles Ernstes protestiren. Nach unserer Ansicht umfaßt die Erlösung Alles, was Christus gethan hat, um die Menschen von allen die Entwicklung ihres geistigen Lebens, ihre Einigung mit Gott hemmenden Mächten zu befreien; es gehört dazu eben so gut die Lehre, die er verkündigte, als das Beispiel, das er hinterlassen, und der Tod, den er erduldet hat. Selbst die Stiftung der Kirche gehört dazu, und um so mehr, als alle andern erlösenden Momente der Kirche zur Erhaltung, Fortpflanzung und Anwendung sind anvertraut worden. Wir möchten daher die Frage lieber so stellen: In welchem Verhältnisse stehen die ethischen Kräfte der Gläubigen zu dem Christenthum? Dieses Verhältniß kann doch wohl nicht anders gedacht werden, als so: Die Gläubigen finden in dem Christenthum eine Fülle der herrlichsten Mittel, die dazu bestimmt und geeignet sind, die in ihnen ruhenden ethischen Kräfte zu wecken, zu beleben, zu erhöhen, in der rechten Richtung zu erhalten und zum höchstmöglichen Grad der Entwicklung zu erheben. Die sittlichen Belehrungen des Evangeliums bringen die Glieder der Kirche erst zu dem rechten sittlichen Bewußtseyn, lassen sie die moralischen Wahrheiten in ihrer Reinheit und Klarheit erkennen und begründen in ihnen lichtvolle, unerschütterliche sittliche Ueberzeugungen. Dem Willen der Christen kommt das Evangelium mit einer Fülle der wichtigsten sittlichen Motive entgegen, welche die rechte Kraft desselben entbinden, ihm Schwung und Stärke verleihen, ihn fähig machen, sich den Fesseln des Bösen zu entwinden und siegreich im Kampfe

mit der Versuchung sich in strenger Angemessenheit mit dem göttlichen Gesetze zu bestimmen. Durch seine erhabene Lehre, durch das unerreichbare Vorbild Christi, durch den von ihm erduldeten Versöhnungstod, durch die von ihm gestifteten heiligen Gebräuche und Uebungen wendet sich das Christenthum zugleich an das Gefühl der Gläubigen, um die Liebe zu Gott und Christo, zu Allem, was gut und heilig und göttlich ist, in ihnen hervorzurufen, zu nähren, zu beleben, und dem aus der Tiefe des menschlichen Wesens stammenden Zug nach oben, nach Einigung mit Gott einen neuen, mächtigen Schwung zu ertheilen. Alle diese Gnadengaben liegen in der Kirche vor, sie sind dem Christen dargeboten, sie werden frühe schon seinem Geiste entgegengebracht, das Andenken an sie wird unaufhörlich nicht nur durch die gemeinschaftliche Gottesverehrung, sondern auch durch religiöse Lectüre und durch den gesellschaftlichen Verkehr der Christen untereinander erhalten, erneuert. Allein allen diesen sittlichen Bildungselementen steht der Christ mit seiner Freiheit gegenüber; von ihm hängt es ab, sie zu beachten, zu benutzen, oder sie unbeachtet, unbenutzt zu lassen. Allerdings geht ihre Wirksamkeit auch dahin, daß die Freiheit des Christen sich erst recht entwickele und zu ihrer wahren Realität gelange. Allein wie wahr es ist, daß sie überall schon eine gewisse Autonomie voraussetzen und ohne die Wirksamkeit dieser unfruchtbar, todt bleiben, das geht daraus hervor, daß Tausende von früher Kindheit an mit den Heilsmitteln des Christenthums bekannt gemacht werden und sich dennoch nicht zu einem wahren sittlichen Leben entwickeln.

Von diesen Betrachtungen ausgehend, können wir folgenden Aeußerungen Reuter's a) unsere Zustimmung nicht schenken: „Wenn die zerfallene sittliche Welt im Christenthum das energisch wirkende und alle Verhältnisse neu gestaltende Centrum wiedergefunden; wenn in diesem Centrum die ab-

a) Angef. Abh. S. 610.

solute Versöhnung nicht etwa nur offenbar geworden, sondern auf adäquate Weise ausgedrückt ist; wenn es also nicht eine ferne Idealwelt, sondern die Geschichte selbst ist, in welcher sie geschehen, so muß auch die Differenz zwischen subjectivem Streben und objectivem Gesetze, in welcher allein der Gedanke der Pflicht sein Bestehen hat, das Gefühl, von diesem Gesetze als einer äußerlich zwingenden Macht gehalten zu seyn, in der christlichen Ethik vernichtet werden." Auch wir erkennen das lebendige Centrum der Kirche, von welchem alle Wirksamkeit derselben ausgeht, an, das ist Christus selbst mit seiner Lehre, seinem strahlenden Vorbild, seinem Tode; wir stimmen bei, daß alle Glieder der Kirche sich um dieses Centrum sammeln, mit ihm in innige Gemeinschaft treten müssen; wir sind damit einverstanden, daß die Wirksamkeit dieses lebendigen Mittelpuncts der Kirche, dieses Ecksteins, auf dem sie erbaut ist, ins Unermeßliche geht. Allein wir sehen nicht ein, wie durch diese Wirksamkeit die Differenz zwischen subjectivem Streben und objectivem Gesetz aufgehoben würde. Die Wirksamkeit der Kirche ist durchaus keine solche, welche die einzelnen Subjecte willenlos ergriffe, bildete, verklärte, — sie wendet sich vielmehr überall an den freien Willen derselben. Die Kirche bietet die Hülfsmittel sittlicher Bildung dar, welche der Gläubige frei und willig ergreifen und benutzen muß. Sie hebt das subjective sittliche Streben nicht auf, sondern stärkt, erhöht, potenzirt es; zu gleicher Zeit aber hellt sie in ihren Gliedern das Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes auf. Je klarer dem Christen dieses Gesetz vor Augen steht, desto deutlicher erblickt er auch das strahlende Ziel, auf welches es hinweiset, und desto tiefer fühlt er, wie weit er mit seinem Streben von diesem Ziele noch entfernt ist. Anstatt daher, daß durch die Wirksamkeit der Kirche die Differenz zwischen dem subjectiven Streben und dem objectiven Gesetze aufgehoben würde, wird im Gegentheil das Bewußtseyn derselben verstärkt. Darum vernimmt auch der Gläubige fort und fort die Stimme des

Gesetzes als die einer gebietenden und verbietenden Macht, die mit vollem Rechte unbedingten Gehorsam verlangt. Der Ernst der Pflicht gibt sich ihm deutlich zu erkennen. Welche Begeisterung ihn auch für das Gute und Heilige erfüllen möge, er vergißt es keinen Augenblick, daß ein majestätisches Gesetz über ihm waltet, welches darauf Anspruch macht, sein ganzes Wollen und Wirken zu bestimmen, und ihm jeden Augenblick schwere, schmerzliche Opfer auflegen kann. Das Gefühl der Pflicht wird durch das Christenthum nicht vernichtet, sondern im Gegentheil verstärkt; daher soll auch der Pflichtbegriff aus der christlichen Sittenlehre nicht verbannt werden, sondern in ihr seine gebührende Anerkennung finden.

Mit diesen Bemerkungen scheint übrigens am Ende Schleiermacher selbst einverstanden zu seyn, wenn er sagt: „Das Leben des Christen wird durch die ganze zeitliche Entwicklung hindurch als ein werdendes gesetzt und ist von dieser Seite aus immer nur ein Durchdrungenwerden von der eigentlich christlichen Formation des religiösen Bewußtseyns; und man wird also auch sagen können: die christliche Kirche ist der Ort, wo das christlich-religiöse Bewußtseyn dominirender Impuls immer erst wird, und insofern noch nicht ist, wo also immer noch etwas übrig bleibt von unvollkommner oder gänzlich mangelnder Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Wird aber in der christlichen Kirche noch nicht gehandelt nach den Vorschriften der christlichen Sittenlehre, so ist ja diese als Beschreibung immer auch zugleich Gebot, und es muß einerlei seyn, ob man sie das Eine nennt, oder das Andere."

Zu ähnlichen Bemerkungen gibt die Theorie, welche Harleß in seiner christlichen Ethik dargelegt hat, Veranlassung. Ihm ist die Ethik die Entwicklungsgeschichte der von Gott durch Christum erlöseten Menschen, welcher die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes als

Dogmatik gegenübersteht a). Bei der Darstellung jener geht Harleß aus von dem natürlichen Zustande des Menschen, den er als ein Zerfallenseyn des Menschen mit Gott, als eine in der ganzen Lebensrichtung sich äußernde Abkehrung von ihm, dem höchsten Ziele, darstellt. Ihm zufolge weiset die ganze Erscheinungsform des Gewissens auf eine radicale Störung des Verhältnisses des Menschen mit Gott durch die Sünde hin b). Die Form, in welcher das Gewissen erscheint, ist ein Wort, das in seiner Anrede: du sollst, sich an die Persönlichkeit des Menschen wendet, und bezeugt, daß die ganze persönliche Lebensrichtung sich einem andern Ziel zugewandt hat, als dem ursprünglich im Gewissen gegebenen, d. h. Gott. Deßhalb kann denn auch das Heil nicht von dem Menschen ausgehen, sondern nur allein von Gott c). Der wirkliche Beginn des christlichen Lebens ist Eintritt eines geistigen Lebensprincips, welches seinem Wesen und seiner Wirkung nach in directem Gegensatze zu der dem Menschen natürlich gewordenen Herzensstellung steht. Indem der Geist Gottes, des Versöhners und Versöhnten, sich mit dem Geiste des Gewissens im Herzen eint und von da aus mit der Kraft seiner göttlichen Wirksamkeit die Triebe, Neigungen und Begehren des geistigen Menschen bestimmt, ist die Persönlichkeit des Erlösten in eine neue Gemeinschaft versetzt. Statt des selbstischen und weltlichen Ichs ist jetzt durch Gottes Gnade Gott in Christo, kraft des heiligen Geistes, der ursprüngliche Mittelpunct der geistigen Lebensbewegung. Dieser Act des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen, wie er nicht nur Beginn, sondern bleibender, innerlicher Grund des neuen Lebens ist, heißt Wiedergeburt, weil der ganze geistig persönliche Mensch in der Wurzel seines Geisteslebens von einer geistig schöpferischen Potenz ergriffen und umgewandelt wird. Diese göttlich schöpferische Umwandlung schließt

a) S. 2.
b) S. 25 f.
c) S. 75 ff.

jedoch weder die mit der göttlichen Wirksamkeit zusammenfallende eigene Regung des creatürlichen Geistes, noch jene Verkehrtheit aus, welche von der natürlich gewordenen Herzensstellung aus auch nach der Einigung des Geistes der Gnade mit dem Geiste des Gewissens auf den Wiedergebornen ihren Einfluß übt. Eben darum ist die Erscheinung dessen, was die Wiedergeburt ist und für den Menschen seyn will, nicht mit der Wiedergeburt selbst da, obwohl das Princip und Wesen des neuen Lebens mit der Wiedergeburt sein vollkommnes Daseyn hat a).

Man wird es wohl vermuthen, daß wir von unserm Standpunct aus gar manche Bemerkungen zu machen hätten über die Art und Weise, auf welche bei Harleß der natürliche Zustand des Menschen dargestellt wird. Es liegt uns indessen hier zu ferne, in eine Untersuchung über diesen Gegenstand einzugehen. Nicht unterlassen können wir indessen zu bemerken, daß auch das, was hier von einem durch eine göttliche Wirksamkeit in dem Christen gesetzten neuen Lebensprincip gesagt wird, uns auf einer Illusion zu beruhen scheint. Man vergesse doch nie, daß der Christ, indem er ein Glaubiger wird, nicht aufhört, Mensch zu seyn. Nun bildet aber des Menschen Wesen eine geschlossene Einheit, ein in sich unauflöslich zusammenhängendes organisches Ganze. Wie in ein solches ein neues Lebensprincip könnte gesetzt werden, das vermögen wir schlechterdings nicht einzusehen. Wir begreifen vollkommen, daß das Christenthum die sittlichen Kräfte des Menschen weckt, nährt, zu höherer Entfaltung erhebt, potenzirt; wir begreifen, daß Gott diesen natürlichen Einfluß des im Glauben ergriffenen Christenthums durch eine unmittelbare Einwirkung auf den Geist des Menschen erhöht; es handelt sich hier aber immer nur von Entwicklung, Potenzirung des im Wesen des Menschen ursprünglich daseyenden. Aber, wir wiederholen es, von einem durch den

a) S. 88.

Einfluß des Christenthums oder durch eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in den Gläubigen gesetzten neuen geistigen, schöpferischen Lebenspotenz vermögen wir uns durchaus keinen klaren Begriff zu bilden.

Allein könnten wir auch in diesem Puncte der Theorie von Harleß unsere Zustimmung schenken, so würde hieraus noch gar nicht folgen, daß wir ihm auch in der Behauptung beistimmten, in der christlichen Sittenlehre dürfe der Pflichtbegriff keine Aufnahme finden. Nach dem eigenen Zugeständnisse dieses Theologen ist mit dem ersten Eingehen des neuen Lebenselementes die Wiedergeburt nur dem Princip, aber nicht der Wirklichkeit nach gesetzt. Noch immer bleibt von der aus der natürlichen Herzensstellung entspringenden Verkehrtheit Vieles zurück, was noch erst überwunden werden muß. Die ganze Wiedergeburt ist etwas Werdendes, was von Seiten des Menschen continuirliche Uebung voraussetzt. Hieraus folgt ja aber, daß auch nach dem entscheidenden Lebensmomente, in welchem durch den Geist Gottes die neue geistige Lebenspotenz in den Gläubigen eingeht, die ursprüngliche Form des Gewissens, seine Stimme: du sollst, nicht aufgehoben wird. Das Gesetz Gottes bleibt dem Menschen ein objectiv gegenüberstehendes, seinen Willen verpflichtendes, und wenn nun die Moral wirklich die Entwicklungsgeschichte des von Gott erlöseten Menschen ist, so wird sie ja eben dadurch angewiesen seyn, das Sittlichwerden des Menschen, seine allmähliche Umbildung nach der von Gott gegebenen höchsten Lebensnorm, unter der Form einer Pflichtenlehre durchzuführen; wenigstens wird kein Grund vorhanden seyn, über diese Darstellungsweise der Moral ein wegwerfendes Urtheil zu fällen.

Man bemerkt a), daß doch die Grundlage der christlichen Sittenlehre die Liebe sey, das sey nun aber gerade das Eigene der Liebe, daß sie den Druck der Pflicht nicht empfinde,

---

a) Reuter am ang. O. S. 619.

sondern aus innerem Drange heraus, wie von einer eigenen, heiligen Naturgewalt getrieben, daher mit freudiger Bereitwilligkeit, den Willen dessen erfülle, der ihr höchster, unendlicher Gegenstand ist, mit welchem sie sich in der tiefsten Tiefe unauflöslich verbunden fühlt und mit dem sie sich sehnt ganz vereinigt zu werden.

Alles dieses kann nun gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Nur ist zu bemerken, daß auch diese Gottesliebe im Christen, gleichwie sein ganzes sittliches Leben, eine werdende ist. Erst auf der höchsten Stufe, in ihrer Vollendung, schließt sie das Bewußtseyn der praktischen Nothwendigkeit, d. h. der Pflicht, ganz aus. So lange sie aber bei dem Menschen noch nicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangt ist, muß dieser, in der Tiefe seines Wesens, den Ruf vernehmen, diese Liebe selbst in sich noch weiter zu entwickeln und dahin zu streben, daß sie alle seine Kräfte vollkommen erfasse, durchdringe, belebe, ihn mit heiliger Begeisterung für das Gute und Göttliche erfülle und ihn treibe, auch die schwersten Opfer, sobald Gott sie verlangt, mit freudiger Bereitwilligkeit darzubringen. Bei einem Wesen, in welchem die Liebe noch im Werden begriffen, mithin eine unvollkommne ist, hört das Bewußtseyn der Pflicht nicht auf, weßhalb auch eine jede Sittenlehre, die dieses Werden der Gottesliebe in den Gläubigen anerkennt, dem Pflichtbegriff Aufnahme gestatten und ihm sogar eine bedeutende Stellung einräumen muß.

Es bleibt uns, zur vollen Begründung unserer Ansicht, noch übrig, einige Einwürfe zu beleuchten, welche namentlich Schleiermacher gegen die Behandlung der Moral als Pflichtenlehre erhoben hat. Unter diesen verdient zuerst der angeführt zu werden, daß diese Behandlungsweise der Sittenlehre eine Menge von Collisionsfällen veranlasse, für die Entscheidung derselben aber keine feste Regel darbiete a).

a) S. oben.

dung der Collisionsfälle eine feste Regel abzugeben, unrichtig ist, so wird auch der ganze von dieser Seite her gegen die gedachte Form der Ethik erhobene Einwurf abzuweisen seyn. Und in der That wird es in einer auf ein klares, festes, tief aus dem Wesen des Sittlichen geschöpftes Princip erbauten Sittenlehre an Regeln zur Entscheidung der Collisionsfälle nicht fehlen.

Ein letzter von Schleiermacher gegen die Anwendung des Pflichtbegriffs auf die christliche Sittenlehre gemachter Einwurf betrifft den Gegensatz des Individuellen und Universellen, welcher in der ganzen Moral dieses großen Theologen eine so bedeutende Rolle spielt. Seiner Ansicht zufolge [a]) vereinigt sich in jeder menschlichen Handlung beides, nur daß bald das Eine, bald das Andere präponderirend hervortritt. Der göttliche Geist, welcher in dem Gläubigen das wahrhaft belebende und wirksame Princip ist, ist zwar immer derselbe; er ist ganz eigentlich das Universelle. Allein er trifft bei jedem Einzelnen eine eigenthümlich bestimmte Vernunft an, die in einer eigenthümlich organisirten Sinnlichkeit ihr nächstes Organ findet. Hierdurch wird seine Wirksamkeit selbst eine individuelle. Jeder Gläubige soll daher und wird immer individuell handeln, obgleich alle unter dem Einfluß desselben Geistes stehen. Hierauf beruht der Ort, den Jeder in dem Reiche Gottes einnimmt, und vermöge dessen Jeder etwas Besonderes zu leisten hat. Gerade dadurch, daß Alle eigenthümliche Individualitäten sind und als solche handeln, completiren sie sich gegenseitig und bilden eine große lebendige Gemeinschaft. Auf diese Individualität nun kann, nach Schleiermacher's Dafürhalten, die Pflichtenlehre nicht eingehen; sie stellt nur allgemeine Formeln auf, die aber deßhalb mit der lebendigen Wirklichkeit, die immer und überall eine eigenthümliche ist, nicht congruiren.

---

a) Christliche Sitte, S. 62.

In eine tiefere Untersuchung über den berührten Gegensatz sind wir nicht gesonnen hier einzugehen. Es mag genügen zu bemerken, daß wir gern die Wichtigkeit der Individualität in der Sittenlehre vollkommen anerkennen, es dagegen für einen Irrthum halten, wenn man dieselbe in Gegensatz mit der Individualität gestellt hat a). Ein solcher Gegensatz findet nur dann statt, wenn die Individualität eine bereits ausgeartete, schlecht gewordene ist; aber nicht an und für sich. Jeder Mensch ist ein individuell bestimmter, daher Individuum, das aber unter einem Allgemeinen steht. Das Individuelle liegt in dem Temperamente des Menschen, d. h. in dem in jedem eigenthümlich bestimmten Verhältnisse von Receptivität und Activität, und in der natürlichen Gemüthsart, d. h. in der Präponderanz des einen oder des andern der Grundvermögen des Geistes in dem Ganzen des geistigen Lebens und Wirkens. Das Universelle dagegen liegt in den überall gleichen Grundzügen und Grundkräften des menschlichen Wesens, in der Gleichheit der menschlichen Bestimmung und des göttlichen Gesetzes, welches die Bedingungen der Erreichung dieser Bestimmung und mithin der Realisirung des höchsten Gutes ausspricht. Dieses Universelle ist unveränderlich; im Grund ist es auch das Individuelle, insofern kein Mensch die Eigenthümlichkeit seines Temperaments und seiner natürlichen Gemüthsart willkürlich mit einer andern vertauschen kann. Das Weib kann seine natürliche Eigenthümlichkeit nicht in die des Mannes verwandeln, so wie der Melancholische oder Phlegmatische nicht zum Sanguiniker und zum Cholerischen werden kann. Jeder ist daher dazu berufen, seine sittliche Lebensaufgabe auf seine Weise, nach seiner persönlichen Eigenthümlichkeit zu lösen; auch auf gleicher Höhe der Entwicklung wird die Tugend eines Jeden etwas Besonderes, Individuelles behalten. Darum läßt sich die Pflichtenlehre auf das Individuelle nur insofern ein, als sie den

a) S. Jul. Müller, Lehre von der Sünde. I. S. 27.

Grundsatz aufstellt, dasselbe sorgfältig zu überwachen, um es vor allen dem Universellen widersprechenden Aberrationen zu verwahren. Allein im Uebrigen läßt sie ihm freien Spielraum, weil in demselben, wie es auch gestaltet seyn möge, kein Hinderniß der Entwicklung zu dem Universellen liegt. Sollte dieß ihr zum Vorwurf gereichen? Dann würde der gleiche Vorwurf auch die Tugendlehre treffen; denn auch sie geht auf das Nähere der tugendhaften Charaktere nicht ein: sie braucht nicht darauf einzugehen, weil ja an und für sich die menschliche Individualität dem Wesen der Tugend keinen Abtrag thut; sie kann es nicht, weil die menschlichen Individualitäten unendlich verschieden sind und sie daher kein Ende finden würde, wenn sie auf alle und jede Rücksicht nehmen wollte. Sie wird sich daher nothwendig darauf beschränken müssen, von dem Gesichtspuncte des christlichen Ideals aus die Tugend in ihren nothwendigen Zügen und ihren wesentlichsten Beziehungen zu beschreiben, mit der Voraussetzung, daß sie in der Wirklichkeit überall unter eigenthümlichen Charakteren in die Erscheinung tritt. Selbst wenn die Moral unter der Form einer Güterlehre behandelt würde, müßte sie darauf verzichten, das Individuelle in seinen Einzelnheiten zu beschreiben, und ihren Darstellungen die Bemerkung vorausschicken, daß zwar das höchste Gut für Alle dasselbe sey, daß aber Jeder auf eigene Weise und mit seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach demselben streben werde und solle. —

Wir sind nun an dem Puncte angelangt, wo wir auf die bisher angestellten Betrachtungen zurückblicken, die aus ihnen resultirenden Grundgedanken in einigen Conclusionen zusammenfassen können.

1) Wir schließen zuerst aus dem Gesagten, daß der Pflichtbegriff kein in der christlichen Sittenlehre unberechtigter, aus einem fremden Gebiet, ungebührlicher Weise, in sie eingeführter, sondern daß derselbe vielmehr in dem Wesen derselben begründet ist und mithin in ihr auf die gleiche Digni-

tät Anspruch machen kann, die ihm in der philosophischen Ethik zukommt. Diese Wichtigkeit erhält der Pflichtbegriff aus dem doppelten Grunde, weil das Christenthum, ungeachtet aller der unschätzbaren Hülfsmittel sittlicher Bildung, die es darbietet, dennoch keinen Gläubigen zu dem Ideale erhebt, welches es aufstellt, und nicht einmal verhindern kann, daß der Wille ein auch durch unsittliche Motive bestimmbarer, ja sogar in vielen Fällen sich wirklich bestimmender bleibe. Je lichtvoller es nun dem Gläubigen das Ziel seiner Bestimmung vor Augen stellt und je tiefer es in ihm das Gefühl seiner Sündhaftigkeit erregt, um desto mehr muß auch diesem das Gesetz Gottes als ein objectives erscheinen und er sich der ihn verpflichtenden Macht desselben bewußt werden. Soll nun, wie nicht geleugnet werden kann, die christliche Moral Wissenschaft des sittlichen Lebens als eines christlich bestimmten seyn, so muß sie auch das in dem Christen lebende Bewußtseyn der Pflicht durch die dem Pflichtbegriff zugestandene Dignität reproduciren.

2) Die zweite Conclusion, zu der wir berechtigt zu seyn glauben, ist die, daß eine Behandlung der christlichen Sittenlehre in der Form einer Pflichtenlehre nicht zu verwerfen ist. Wer von dem Bewußtseyn der Sündhaftigkeit ausgeht, welches gerade von dem Christenthum so sehr geweckt und unterhalten wird, der wird sich kaum enthalten können, bei Verarbeitung des der christlichen Sittenlehre vorliegenden Stoffes sich von dem Pflichtbegriffe leiten zu lassen.

Eine verwerfliche Einseitigkeit wäre es allerdings, wenn man behaupten wollte, daß die christliche Moral n u r als Pflichtenlehre behandelt werden könne. Wir haben es schon bemerkt, daß wir es keineswegs mißbilligen, wenn man, in den Gesichtspunct des christlich-sittlichen Ideals tretend, von diesem aus den moralischen Lehrstoff verarbeitet und mithin eine christliche Tugendlehre aufstellt. Dieser wird natürlich die imperativische Form fremd bleiben; sie kann ihrem Wesen nach nichts Anderes als Beschreibung seyn, eine Schilde-

rung der Art und Weise, auf welche der Christ auf der höchsten Höhe der sittlichen Bildung — zu welcher sich aber in diesem Daseyn keiner zu erheben vermag — sich in den verschiedenen Lebenssphären benehmen wird. Auch die Darstellung der christlichen Sittenlehre unter der Herrschaft des Begriffs des höchsten Gutes finden wir sehr zweckmäßig. Aus dem tiefsten Wesen des Evangeliums tritt ja lichtvoll der Begriff der σωτηρία oder der ζωὴ αἰώνιος hervor. Warum sollte derjenige Moralist zu tadeln seyn, der, diesen zum Leitfaden wählend, das christliche Heil in seine Elemente auseinander legen und hiermit dem christlichen Streben und Handeln die Objecte, auf die es sich richten, die Güter, auf deren Realisirung es ausgehen soll, vor Augen halten wollte?

Wir stimmen hier vollkommen Schleiermacher und Rothe bei, wenn sie sagen, daß die Moral als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre immer dieselbe sey, aber, von verschiedenen Gesichtspuncten ausgehend, den sittlichen Stoff von verschiedenen Seiten erscheinen lasse. Aber aus eben diesem Grunde können wir es nicht für zweckmäßig erachten, wenn die Ethik zu gleicher Zeit aus diesem dreifachen Gesichtspuncte und jedesmal vollständig durchgeführt wird. Da es doch am Ende immer der nämliche Stoff ist, der verarbeitet wird, so muß nothwendig aus dieser Methode der Nachtheil vielfacher Wiederholungen entstehen, der durch die Einführung zahlreicher, eigentlich andern Gebieten angehöriger Elemente nur unvollkommen verdeckt wird. Das ist allerdings wahr, daß in den frühern Werken über die christliche Sittenlehre die Güter- und Tugendlehre viel zu wenig beachtet wurde, und dadurch, daß Schleiermacher mit so großem Ernste darauf drang, beiden ihr Recht widerfahren zu lassen, und in dieser Beziehung mit seinem Beispiel voranging, hat er sich unstreitig um die Ethik ein großes Verdienst erworben a). Viel zu einseitig und ausschließend wurde früherhin die Moral als Pflichten-

a) Rothe, theol. Ethik. I. S. 199.

lehre dargestellt. Der Lehre von dem christlichen Heile und den in demselben eingeschlossenen Gütern gebührt eine ungleich bedeutendere Stellung und eine reichere Ausführung, als ihr in vergangenen Zeiten zugestanden wurde. So ist es auch nothwendig, daß die Idee der Tugend tiefer aufgefaßt und ausführlicher in ihrer engen Beziehung auf die Lehre vom höchsten Gute entwickelt werde, als vordem zu geschehen pflegte. Allein unter diesen Bedingungen scheint uns eine Darstellung der christlichen Sittenlehre unter dem Begriff der Pflicht sehr zulässig. Sollte man vorziehen, sie unter dem Gesichtspuncte des Tugendbegriffs zu behandeln, so würden wir es für zweckmäßig erachten, wenn der Tugendlehre eine sorgfältige Darstellung des christlichen Heils vorangeschickt und nach jeder Schilderung einer speciellen Tugend auf die ihr entsprechenden Pflichten hingewiesen würde. Auf ähnliche Weise könnte bei der Behandlung der Moral als Güterlehre verfahren werden. In Absicht auf diese Form würden wir vorschlagen, zuerst das höchste Gut im christlichen Sinne darzustellen, ebenso den Begriff der Tugend und den der Pflicht im Ganzen zu entwickeln und dann, auf den Begriff des höchsten Gutes zurückkehrend und diesen in seine Bestandtheile zerlegend, bei Abhandlung der einzelnen Güter auf die ihnen correspondirenden Tugenden und Pflichten hinzuweisen.

---

2.

# Die reformirte Dogmatik

mit Rücksicht auf:

Schweizer's Dogmatik der evang.-reformirten Kirche,

von

Professor D. Schneckenburger in Bern.

---

## II.

## Die Christologie.

---

Die christologische Thätigkeit der reformirten Dogmatik hat ihrer kritisch-negativen Aufgabe gegen die ein werth und wichtig geachtetes Gemeindegut beeinträchtigende, eine ihrer religiösen Central-Ideen verwirrende lutherische Idiomen-Communication mit so vorherrschendem Eifer obgelegen, daß darüber von Seiten der Lutheraner ihre apologetische Tapferkeit gegen den Socinianismus und die ihm verwandten früheren Richtungen fast verkannt und ihrem Bekenntniß von der Gottheit Christi, ihrem Beharren bei den altökumenischen Symbolen nicht recht getraut wurde. Daß gerade diese Materie Mitanlaß zur eigentlichen Confessionstrennung und zum Uebergang lutherischer Länder auf die reformirte Seite gab, mußte es den Lutheranern um so schwerer machen, den positiven religiösen Gehalt der reformirten Christologie, den innern Zusammenhang derselben mit dem unmittelbaren Heilsbewußtseyn zu verstehen, und darum die Polemik um so bitterer sich richten lassen wider die Mängel der lehrhaften Exposition des Mysteriums der Gottmenschheit. Diese Mängel treten nun allerdings mitunter stark hervor, wenn wir die loci de persona Christi in den reformirten Lehrbüchern vergleichen, in welchen fast nur jene

kritische und diese apologetische Arbeit von rechtem Leben zeugt, die positiv dogmatische Ausführung dagegen, die eigentliche Ausrundung der Begriffe, fast vernachlässigt ist, gleich als ob man sich begnügt hätte, den traditionellen Grund zu befestigen, biblisch zu vindiciren und gewisse gefährlich scheinende Irrthümer zu beseitigen. Daher muß sich denn auch die reformirte Christologie noch heut zu Tage Vorwürfe gefallen lassen, wie die, daß sie statt der auf lutherischer Seite bemerkbaren Weiterbildung vielmehr ein Zurücksinken auf veraltete Standpuncte, ein mattes Verzichtleisten auf lebendige Einigung der beiden Factoren darstelle, was Alles Umschreibungen sind der alten Anklage auf Nestorianismus. Allein es ist die Eigenthümlichkeit der reformirten Dogmatik überhaupt, daß ihre einzelnen Lehren viel weniger als z. B. in der lutherischen nur für sich selbst betrachtet und aus sich selbst erklärt werden dürfen, sondern nur im Zusammenhange mit andern ihre volle Bedeutung erhalten. Und dieß gilt von der Christologie ganz besonders, welche, wie sie schon in der formellen Ausführung zurücktritt hinter die vom Amte Christi a), so nur aus dieser recht verstanden werden kann, mithin, da das Amt Christi in seiner eigenthümlichen Fassung wiederum zurückweist auf das subjective Erlösungsbedürfniß, von diesem anderen und unteren Gebiete her erst ihr gehöriges Licht empfangen kann. Um daher die reformirte Christologie nicht unbillig zu beurtheilen, muß man den Blick über sie hinaus werfen, wo sich dann allerdings auch

a) Wenn es gewöhnlich ist, die zwei Capitel von der Person und dem Amt Christi neben einander zu stellen, als die Hauptkapitel der Erkenntniß Christi, und wie die Redensarten der Dogmatiker sonst lauten mögen (Schw. II, 283.), so findet sich wohl auch zuweilen schon das Bewußtseyn, daß die Personlehre von der Amtlehre bestimmt wird, z. B. Asetius, Problemata. I: Officia personas recte describunt. Sunt enim quaedam sic propria, ut ab aliis vel prorsus non possint exprimi, vel non recte fieri, sed ad certas tantum spectant, was sofort an Christus gezeigt wird.

eine Fortbildung und zwar eine sehr eigenthümliche nach einer andern Richtung hin unter jenem Festhalten der altökumenischen Formeln und der bloß antithetischen Abweisung der lutherischen Fortbildung wird erkennen lassen. Ehe wir von dem, was das schweizerische Lehrbuch aus dem Reichthum des von ihm benutzten Materials in geistvoll selbständiger Beleuchtung desselben darbietet, Einsicht nehmen, versuchen wir, in etlichen Grundzügen dasjenige zu verzeichnen, worauf bei der reformirten Christologie, um sie in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit zu verstehen, vor Allem scheint geachtet werden zu müssen.

Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich das religiöse Grundinteresse der reformirten Christologie in folgenden Stellen Zwingli's ausgedrückt finde: Nam cum eius esses opus et factura, attamen scelere periisses, filium suum ad te misit tuique similem extra peccatum fecit, quo tanti fratris ac socii iure ac privilegio fretus postulare etiam aeternam salutem audeas tuo iam velut iure. — Hominis propter te adsumti fiducia imperterritus in deo stas contra omnia desperationis tela. (Expos. fid. Niem. p. 48.)

Die wahrhaftige Menschheit des Gottmenschen wird erfordert, weil er nur so, als unsers Gleichen, unser Erlöser und das Pfand unsers Heils seyn kann. Die Emphase, mit welcher schon Zwingli gegen die lutherische Abendmahlsvorstellung eben diese wahre Menschheit Christi geltend macht, wird auch von Calvin getheilt und tritt in der ganzen späteren Verhandlung über das Abendmahl und die Person Christi hervor. Nichts erschien den Reformirten so durchaus verwerflich, so durchaus gefährlich, alle Sicherheit des Glaubens untergrabend, als jene Vorstellung der Ubiquität, welche die reelle Menschheit und Wesensgleichheit desselben mit uns aufhebe. Nichts wird daher angelegentlicher in der Erklärung der einzelnen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses ausgeführt, als daß sie überall die wahre Menschheit

voraussetzen, und daß sie nur so gedeutet werden dürfen, wie es unter Voraussetzung der wahren und vollen Menschheit geschehen kann. Darum wird die reale Communication der göttlichen Idiome so hartnäckig abgewiesen, weil sie eine Vernichtung der wahren Menschheit Christi in sich zu schließen, ihn, unser Haupt, uns gänzlich zu entfremden schien. Werden dabei auch abstracte und bloß formelle Gründe geltend gemacht, wie das bekannte finitum non est capax infiniti, oder das Recht der Vernunft, welche den Begriff des Menschen nicht trüb lassen dürfe durch noch so fromm scheinende Phantasien, weil damit das Princip des Papstthums mit seinen unreinen Menschensatzungen wieder eingeführt würde: so schlägt doch durch Alles sichtbar hindurch das Interesse der salus, welche eben schlechthin nur in der völligen Homousie des Mittlers gesichert sey. Es war übrigens nicht bloß die lutherische Idiomen-Communication, im Gegensatz zu welcher die reformirte Dogmatik ihre These von der veritas carnis Christi so nachdrücklich und umfassend ausführte; es war nicht bloß neben der lutherischen Abendmahlslehre die katholische Transsubstantiation, welcher sie mit ihren christologischen Argumenten begegnete, sondern sie hat sich damit auch in klarem Bewußtseyn der hergebrachten katholischen Christologie selbst entgegengestellt, und eben auch dieser gegenüber als ihre Aufgabe angesehen, die volle Wahrheit der menschlichen Natur Christi und eines normal menschlichen Lebensverlaufs desselben festzuhalten, so daß, wenn auch in der Bekämpfung der Ubiquität und Idiomen-Communication der Lutheraner Reformirte und Katholiken übereinstimmen, doch der christologische Standpunct, von welchem aus diese geschieht, ein verschiedener und eben hierin, daß die reformirte Lehre auf eine Vindication der vollen Menschheit im wahren Sinn einer uns gleichen Lebensentwicklung ausgeht, der Fortschritt und die Weiterbildung des im Katholicismus auf die gleichen alten ökumenischen Formeln hin erbauten Dogma's sichtbar ist. Hieher gehört nicht nur der fast constant

notirte Irrthum: animam Christi statim ab initio nihil non ignorasse, wogegen auch das heidelberger Bekenntniß ernstlich betont, daß Christus an allerlei geistlichen Gaben gewachsen sey nicht allein im Ansehen bei den Menschen, sondern auch in der That und Wahrheit bei Gott; sondern auch die eigenthümliche, trotz ihrer Gezwungenheit allmählich allgemein gewordene Erklärung des descensus. Hatte nämlich der katholische Begriff der unio personalis der göttlichen Natur ein solches Uebergewicht über die menschliche gegeben, daß vermöge derselben die menschliche Seele Christi von vorn herein jegliche Vollkommenheit actuell besaß, oder in statu comprehensoris war, sowohl dem Wissen, als dem Seligkeitsgefühl nach, als wodurch das Wachsthum an Weisheit, ja selbst das Leiden, sofern es nicht bloß körperliches Leiden war, zu einem bloßen Schein wurde: so galt es nun, dadurch Ernst zu machen mit der wahren Menschheit, daß der creatürlichen Seele Christi ihre normale Entwicklung und ihre ernstliche Betheiligung an dem Erlöserleiden vindicirt wurde. Das Letztere geschah nun eben in der durch den heidelberger Katechismus herrschend gewordenen Erklärung des descensus, eine Erklärung, welche z. B. Johannes Martinus ausdrücklich in Gegensatz zu der katholischen Ansicht vom bloßen körperlichen Leiden Christi stellt. Das Erstere geschah durch die nähere Bestimmung des der lutherischen Idiomen-Communication substituirten Begriffs der communicatio charismatum, oder der unctio, der dona spiritus sancti, womit die Menschheit Christi ausgestattet gedacht wurde, und zwar successive, nicht auf einmal, wie die unio selbst im Incarnationsmoment zu Stande gekommen galt. Ja, daß die unio selbst, welche als incarnatio die assumtio naturae humanae durch den Logos ist, in genauerer Vorstellung vermittelt gedacht wurde durch den heiligen Geist, gehört bereits zu den Momenten der Homousie mit uns, die wir auch durch den heiligen Geist mit Christi Menschheit und mit dem Logos in Gemeinschaft ge-

bracht werden. Ebenso gehört hieher die Bestimmung, daß die assumtio der Menschheit Jesu, ihre Erhebung zur Sohneswürde, zur persönlichen Einheit mit dem ewigen Sohne Gottes zwar nicht eine Adoption, wie unsere filiatio, aber doch eine gratia, ein Gnadenwerk ist.

Wenn wir uns nun die verschiedenen Richtungen des Interesses an solcher völligen Homousie des Gottmenschen mit uns klar machen, so bietet sich zunächst dar seine Vorbildlichkeit. Das Zwingli'sche (opp. IV, 48.) Filius dei nobis datus est — ad vitae normam —, ut traderet normam vivendi, bildet einen das reformirte Bewußtseyn ganz besonders stark durchdringenden Grundton, der in den verschiedensten Variationen spielt und namentlich auch in dem Katechismussatze, daß wir als Gesalbte das dreifache Amt Christi nachzuahmen haben, wiederklingt. Gemäß dieser Vorbildlichkeit, welche sich nicht bloß auf die Gehorsamsbethätigung nach außen, sondern namentlich auch auf die subjective Basis aller Gehorsamsübung bezieht, ist der Gottmensch wie einerseits Gegenstand, so andererseits Typus unseres Glaubens, er ist selbst ein Glaubenssubject, ein ausdrücklicher Satz Calvin's, an welchem lutherische Polemiker gewaltigen Anstoß nahmen. Als unser Bruder, auf welchem unsere Zuversicht ruht, kann er von uns nur betrachtet werden, sofern wir, wie er durch die Menschwerdung uns gleich geworden ist, so durch den Geist des Glaubens mit ihm Eins sind. Jenes tradere normam vivendi ist sofort nicht bloß von der äußern Norm zu verstehen, sondern er gibt auch die Erfüllung der Norm, indem er sein Leben, seinen Geist uns mittheilt. Das Bewußtseyn dieser mystischen Einheit mit ihm, und eine andere als diese unio im Geiste ist nicht denkbar, wird uns aber nur, indem wir nach seiner Norm leben. So führt schon diese Betrachtungsweise auf die folgende über. Schon darin, daß Christus uns sich assimilirt, unser Leben dem seinigen conform macht, stellt er sich als den erlösenden Bruder dar, auf welchem das Bewußtseyn

unsers Heiles beruht. Eine andre Seite, nämlich des religiösen Interesses, das die Festhaltung der wahrhaften und vollen Menschheit Jesu verlangte, ist die, wornach er Pfand der göttlichen Gnade und unsers Heils ist. So ruht eben die Realität unsers Heilsbesitzes auf der Realität der Incarnation, als einer wirklichen Menschwerdung. Was von dem Gottmenschen gilt, kann nur insofern auch uns gelten, als jener wahrhaft unsers gleichen ist. Sofern sein Stand der Erhöhung vorzüglich den Heilsbesitz darstellt, wie er von ihm aus auch uns zu Theil werden soll, wird nun ganz besonders darauf gesehen, diesen Stand der Erhöhung durch keine Bestimmung zu verunstalten, welche der wahren Homousie mit uns Eintrag thun könnte. In ihm sind wir schon in den Himmel gefahren. Er muß seyn Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein. Auf der veritas seines menschlichen Leibs beruht unsere salus, auf der Gleichheit des Auferstandenen mit uns unsre künftige Auferstehung. Er ist der Erstling, aber eben der Erstling unter Brüdern. Er ist im Gnadenbunde nicht bloß Mittler zwischen beiden Parteien, sondern er ist selbst Glied der Einen Partei, nämlich das vornehmste, das Haupt, in Verbindung mit welchem die andern Theil an den Gnadengütern haben.

In diesen beiden der reformirten Frömmigkeit zunächst liegenden Beziehungen liegt die hohe Wichtigkeit für sie, eine in jedem Betracht wahre Menschheit, eine durchaus normale menschliche Lebensentwicklung in Christo zu setzen. Der Gottmensch ist daher der reformirten Dogmatik ganz vorzüglich ein historisches menschliches Individuum, dessen wesentliche Gleichheit mit uns — die Sünde allein ausgenommen — sie unter allen möglichen Formen auszusprechen liebt. Eine der stärksten und scheinbar paradoxesten ist die calvinische, daß in die caro Christi aus der verborgenen Tiefe der Gottheit alle Lebenskräfte niedergelegt sind. Eben diese caro Christi will die historische menschliche Realität aufs bezeichnendste markiren, und wenn ein Antheil an die-

ser caro, ein Genießen derselben vor ihrer wirklichen Existenz den Frommen des A. T. zugeschrieben wird, so liegt darin so wenig als in unserm Essen des im Himmel befindlichen Leibes Christi etwas die eigentliche Natürlichkeit der menschlichen Seite Christi Aufhebendes (wie Schenkel meint), sondern jene Vor- und Nachwirkung dieser caro ist die Wirkung des Geistes, welcher wie jetzt aus der dagewesenen und im Himmel aufgehobenen, so einst aus der unfehlbar einst kommenden menschlich-vollendeten Individual-Person das Bewußtseyn des Heils bestätigt. Wenn nun die gewöhnliche Argumentation für die Nothwendigkeit einer wahren Menschheit des Erlösers sich vornehmlich auf die Natur des Mittlergeschäfts, der Satisfaction &c. stützt, so liegt darin nicht das specifisch Reformirte, sondern das allgemein Schulmäßige, und man wird leicht bei näherer Untersuchung einsehen, daß in solchen Argumenten, wenn sie nicht auf die obigen Ideen reducirt werden, keineswegs die Begründung liegt für die so angelegentliche Vindication der wahren, uns durchaus gleichartigen, in vollkommen natürlichem Lebensproceß sich verwirklichenden Menschheit Christi.

Steht durch das Bisherige die reformirte Christologie in nächster Beziehung zur socinianischen, als in welcher die Erlöserperson schlechthin Mensch ist, und läßt sich auch die allmähliche Exaltation der menschlichen Natur Christi zur höchsten Würde und Verherrlichung über alles andere creatürliche wohl vergleichen mit dem socinianischen Menschen, der göttliche Majestät erlangt hat, so tritt dagegen der wesentliche Gegensatz ein, daß jene reformirte Exaltation auf der von der Incarnation an bestehenden persönlichen unio mit dem ewigen Sohne Gottes beruht, und daß das menschliche Leben Christi, daß namentlich seine Erlöserfunction nur als ein Continuum der Lebenseinheit mit der göttlichen Natur begriffen wird, wobei noch ausdrücklich zu beachten ist, daß eine Uebertragung göttlicher Majestät an die Menschheit Jesu als solche eben um der Wahrhaftigkeit dieser Menschheit wil-

len nicht stattfinden kann. Der wahre Mensch muß wahrer Gottmensch seyn, um Erlöser, Mittler zu seyn, natürlicher ewiger Sohn Gottes.

Hier tritt nun das genaueste Anschließen an die alten christologischen und trinitarischen Formeln ein, und so wenig dieselben anfangs einen Calvin, Farell ꝛc. befriedigen wollten, so eifrig ward doch über ihnen gehalten, wie man sie wenigstens dazu tauglich erfunden hatte, jene Gefährdung des Erlösungsbewußtseyns abzuweisen, welche von Seiten der antitrinitarischen und socinianischen Ansicht aus zu drohen schienen a). Mit Nachdruck wird darauf gedrungen, daß der Erlöser und Mittler, von dessen rein menschlichem Lebensverlauf nicht das Geringste nachgelassen werden konnte, auch wahrer Gott seyn müsse, in dem allein die göttliche Natur seiner Persönlichkeit den erlösenden Lebensäußerungen Werth und wirksame Kraft geben, somit er wirklicher Erlöser, wie ihn der Glaube bedarf, seyn könne. Das wird denn im Einzelnen nachgewiesen an den drei Aemtern, so wie im Allgemeinen aus dem Begriff des Mittlers, welchen zu beleben, verschiedene Vorstellungen in Anwendung kommen. Hiebei stellt sich ein Zweifaches heraus. Erstlich alle die Beziehungen, in welchen man die göttliche Natur des Gottmenschen, mithin den ewigen Logos wirksam findet, sind mit Ausnahme einer einzigen nicht von der Art, daß dadurch eine wirkliche

a) Unter den calvinischen Schriften scheint mir fast noch mehr, als was er gegen Servede vorgebracht hat, beachtenswerth und lehrreich die Widerlegung des Valentin Gentilis: Impietas Valentini Gentilis detecta etc. 1561. Die eingehendste und umfassendste, den Lutheranern gegenüber apologetische Behandlung gibt das „Bekenntniß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg von dem einigen wahren Gott in drei Personen, den zwoen Naturen in der einigen Person Christi, dem heiligen Abendmahl unsers Herrn Jesu Christi, sampt angehängtem Beweiß, daß aus ihrer Lehre keine Verläugnung der wahren Gottheit Christi folge, wie sie von Etlichen fälschlich ausgeschrieen worden." Heidelberg 1574.

persönliche Präexistenz, daß eine, abgesehen von der Menschheit, reelle göttliche Persönlichkeit gefordert würde. Sondern um die Wirkungen zu begreifen, welche in dieser Weise von der göttlichen Natur des Mittlers abgeleitet werden, dazu reichte es vollkommen hin, in ihm einen von göttlicher Kraft erfüllten Menschen zu setzen. Dogmatisch ausgedrückt: eine unio personalis des Logos im trinitarischen Sinn und der menschlichen Natur Jesu wäre nicht nöthig, nicht durch die fidei necessitas gefordert, sondern diese könnte sich beruhigen mit der unctio, der vollkommenen communicatio charismatum. Und wenn nun doch die reformirte Dogmatik ihre Argumentationen so stellt, daß sie in allen diesen Beziehungen gerade die persönliche Gottheit des Mittlers resultirend findet, so könnte dieß aus der Macht der Tradition, an deren Gestalten sich das religiöse Bewußtseyn entwickelte, aus der biblischen Selbstbezeugung Christi erklärt werden, welche zu fordern schien, daß jene Wirkungen nicht bloß von einem pneumatischen Menschen, sondern von einer göttlichen Persönlichkeit abgeleitet werden. Nur Eine Vorstellung ist schlechthin nicht zu vollziehen, ohne daß das Göttliche selbst als Persönlichkeit im trinitarischen Sinne gesetzt wird, die der Satisfaction. In ihr werden wir also den tiefsten dogmatischen Grund haben für das Festhalten der altökumenischen Formeln auch in der reformirten Doctrin, und das Gewicht dieses Grundes wird somit abhängen von der inneren Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit des Satisfactionsbegriffs, als inbegriffen im opus mediatorium.

Das Zweite ist aber Folgendes. Sind die eine göttliche Kraft voraussetzenden Heilswirkungen des Mittlers zu fassen als Wirkungen einer göttlichen Persönlichkeit, des Logos, so können sie unmöglich erst beginnen mit der Incarnation, mit dem zeitlichen Moment, wo jene ewige göttliche Persönlichkeit einen menschlichen Lebenslauf anfängt, weil sich kein Grund denken läßt, warum diese rein göttlichen Wirkungen sollten gewartet haben bis zu jenem Zeitpuncte hin. Daß

sie schon vorher stattgefunden haben, daß der Mittler schon vor der Incarnation thätig gewesen sey, das wird denn auch nachgewiesen aus dem Effect. Dadurch entsteht aber die Aufgabe, zu zeigen, daß überhaupt die Incarnation nicht etwas Ueberflüssiges gewesen, und wodurch sich die Heilswirkungen des Logos vor der Incarnation unterscheiden von den Heilswirkungen als des Incarnirten. Vornehmlich gehören hieher die mittlerischen Functionen, welche sich auf Gott beziehen. Ist die Mittlerperson selbst der ewige Sohn Gottes, so können ihre gottmenschlichen, also zeitlich ausgeführten Actionen auf Gott nur Bezug und für Gott nur Bedeutung haben, sofern sie eigentlich ewige sind. Ist in ihrer zeitlichen Vollziehung die göttliche Persönlichkeit des Mittlers das, was ihnen Bedeutung gibt, so kann diese zeitliche Function nicht als solche, sondern gemäß der Natur ihres Factors nur als ewige ihr Gewicht haben, oder doch die zeitliche, gottmenschliche Ausführung setzt ein ewiges gottpersönliches, jene Ausführung ideell schon in sich schließendes propositum voraus.

So geht der Begriff des Gottmenschen als Mittlers zurück in den des ewigen sponsor, und nur so weit in der sponsio selbst, welche der der Welt präexistirende Sohn dem Vater gegenüber auf sich nimmt, die zeitliche Execution als ein wesentliches Moment des Uebernommenen gesetzt ist, kann dem ganzen concreten Proceß, der mit der Incarnation beginnt, kann den Functionen des logos incarnatus als solchen eine wirkliche Bedeutung für Gott selbst, nicht bloß eine Bedeutung für die Menschen und das menschliche Bewußtseyn zuerkannt werden. Daher ist es eine ganz normale Entwicklung, wenn im Gegensatz zu der Stiftung, welche mit Auflösung des Satisfactionsbegriffs in den der ewigen Prädestination auch das gesammte zeitliche Wirken des Gottmenschen und somit die Incarnation selbst mit allen ihren Folgen einfach unter die Execution des ewigen Prädestinationsdecrets zieht, das Festhalten des Satisfactionsbegriffs

und der darin gesetzten Wirkung des Mittlers auf Gott zu der Fixirung des Gedankens eines vorweltlichen pactum und foedus zwischen den Personen der Trinität selbst führte, in welchem der Logos seine selbstständige Haltung dem Vater gegenüber hat, um so die Ausführung nicht bloß als die Realisirung des Objects eines abstracten göttlichen Decrets, sondern als die eigene frei selbstständige That der Sohns-Persönlichkeit erscheinen zu lassen.

In sofern nun alles, was zeitlich wird und geschieht, seine Bestimmung dazu hat in dem ewigen göttlichen Decret, fällt der Gottmensch nach allem seinem zeitlichen Thun und Werden ebenfalls ganz unter dasselbe, er ist als das historische Subjekt der Erwählte schlechthin: sofern aber dieses Subject eine göttliche, somit selbst ewige Persönlichkeit ist, deren zeitlich hervortretende Actionen seine eignen ewigen Selbstbestimmungen sind, muß seine ganze historische Erscheinung als Effect eines Selbstacts erscheinen, welcher gleichsam hineingreift in jenes göttliche Decret, und welcher bei der persönlichen Unterscheidung im göttlichen Wesen zu einem Selbstact wird, der sich nicht bloß auf die eigne Person, sondern auch auf die andern im Decret mithandelnden göttlichen Personen, namentlich auf den Vater, als den Urquell der Gottheit und Urwillen der beschließenden Action sich bezieht. Dadurch wird die in jenem Selbstact gesetzte zeitliche Erscheinung zu einem solchen Moment für das göttliche Bewußtseyn überhaupt, welches nicht schlechthin sich betrachten läßt als die einfache Execution des Decrets, sondern auf die zeitliche Erscheinung selbst diejenige Beziehung des göttlichen Urtheils und Willens herbeiführt, welche stattfindet zwischen der göttlichen Vaterperson auf die Sohnsperson. Entsprechend nun dieser Einheit des ewigen Sohns mit dem historisch auftretenden Subject, welche im ewigen pactum für das göttliche Bewußtseyn gesetzt ist, tritt für das menschliche Bewußtseyn heraus die Einheit des zeitlichen, in einem bestimmten Moment der Weltgeschichte beginnenden und sich

entfaltenden Menschenlebens mit jener ewigen göttlichen Sohnspersönlichkeit, und diese Einheit als eine reale zu fassen, so daß in ihr das Heilsbewußtseyn seine Basis findet, ist das Ringen der Christologie. Eine reale Einheit kann sie nur seyn, wie sie wahrhaft begriffen, nicht bloß imaginirt wird. Das Begreifen nach der rei veritas kann positiv nur ausgehen von dem zeitlichen Individuum, weil das Göttliche als solches alles Begreifen übersteigt und rein Gegenstand des selbst göttlich gewirkten Glaubens ist. Es handelt sich also vornehmlich darum, jene Einheit so zu begreifen, daß die uns begreifliche veritas des menschlichen Individuums dabei bestehen, in und mit derselben die persönliche Einheit mit der göttlichen Person anerkannt bleibt. Um der Natur des Göttlichen willen ist ein Mysteriöses, Unbegreifliches in solcher Einheit immer anzuerkennen. Stellt auch die Einheit von Seele und Leib eine gewisse allgemeine Analogie dar für die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, so reicht dieselbe doch nicht weit, sofern eben zu der Einheit von Seele und Leib der menschlichen Natur die göttliche noch hinzukommt, welche mit beiden in Einheit steht, mit dem Leib durch die Seele. Absolut übergreifend über jene Analogie ist aber die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus auch deßhalb, weil das Menschliche, ein Creatürliches, zeitlich und räumlich Beschränktes niemals das Unendliche, Absolute in sich beschließen kann. Diese Incongruenz des Zeitlichen und Ewigen, Menschlichen und Göttlichen stellt sich darin dar, daß, gleichwie der Logos vor der Incarnation nicht bloß an den opera communia der Trinität allmächtigen und allumfassenden Antheil genommen, sondern auch in specie auf die durch die Incarnation eingeleitete höchste Manifestation seiner im Heils- und Gnadenwerke hingewirkt und zwar eben heilschaffend hingewirkt hat, so auch nach der in der Incarnation geschlossenen persönlichen Einheit mit der caro humana, wodurch der Gottmensch als solcher in die Existenz trat, seine innere Beziehung zu den Personen der Trinität und die darauf gegrün-

dete allgemeine Wirksamkeit auf die Welt so wenig als seine specielle Wirksamkeit auf die Gemüther der Gläubigen die Beschränkung erfuhr, daß sich solche Wirksamkeit nur durch die angenommene menschliche Natur realisirt hätte. Vielmehr bleibt die allgemeine göttliche Logoswirksamkeit und das allgemeine Logosleben völlig unbeschränkt durch die Incarnation, und die ganze Reihe der mit der Incarnation beginnenden gottmenschlichen Lebenszustände von der Empfängniß an bis zum höchsten Grade der Exaltation, bis zum letzten, abschließenden Werk des Mittleramts ist nicht in dem Sinn die vollständige und ausschließliche Bethätigung des Logos, daß dieser nicht, obschon ganz in Jesus, doch stets auch ganz außer ihm wäre und daß nicht der höchste Grad der mittlerischen Erhöhung doch stets noch incongruent wäre der Herrlichkeit, welche der Logos an sich von Ewigkeit beim Vater hat. Ebenso muß auch geurtheilt werden über die Machtübung des zur Rechten Gottes erhöhten Gottmenschen. Als gottmenschliche Machtübung kann sie nie absolut congruent seyn mit der Machtübung des Logos an sich, und wenn auch der Logos in jeder seiner Actionen als ein solcher handelt, der persönlich mit der menschlichen Natur verbunden ist, so ist doch nicht jede seiner Actionen eine Mitthat der menschlichen Natur oder eine That durch das Organ der menschlichen Natur, sondern die eigentlich gottmenschlichen Thaten der letzteren Art sind ebenfalls noch zu unterscheiden von der Wirksamkeit des Logos schlechthin a). Wenn nun

a) Man muß sich nicht irren lassen durch die Behauptung, daß der Logos nach einmal angenommener Menschheit Alles thut in dieser angenommenen Menschheit. Immer wird dabei stehen: nicht durch dieselbe, und jenes in will nichts weiter sagen, als daß jene Relation des handelnden Logos, welche durch die unio personalis gesetzt ist, nicht mehr aufhört. Wenn nun stets fort auch für den Erhöhungszustand die Allwissenheit der göttlichen Natur unterschieden wird von dem durch Einwirkung derselben auf die menschliche gesetzten hohen Grade des mittlerischen Wissens je nach Bedürfniß des Amts, so bleibt das letztere factisch stets ein

auch die fromme Sprache das, was der Logos als solcher thut und was der Natur der Sache nach nicht der menschlichen Natur zukommen kann, dem Gottmenschen zuschreibt, was namentlich in der Exposition des königlichen Amts geschieht, so ist dieß dieselbe uneigentliche Rede, in welcher auch, was der Logos vor der Incarnation und im ewigen pactum gethan hat, Christo zugeschrieben wird. Das Recht solcher Uebertragung liegt eben in der unio personalis, als einer von Seiten des Logos von Ewigkeit bezweckten und nun für die menschliche Natur in Ewigkeit nie mehr zu verlierenden, vermöge welcher sie ist die unzertrennliche natura humana des Logos, der sie assumirt hat, um nun ewig der incarnatus zu seyn.

Hat so die persönliche Einheit der Doppelnatur des Gottmenschen kein Ende a parte post, so hat sie doch einen zeitlichen Anfang, und es fragt sich um so mehr, wie sie zu Stande gekommen ist, als daraus auch Licht fallen muß auf die wichtigere Frage, wie denn überhaupt unter solchen Bedingungen die persönliche Einheit und wie namentlich das persönliche Selbstbewußtseyn des Gottmenschen zu denken ist? Seitdem die neustädter Ermahnung ihre gemina mens ausgesprochen, ist gegnerischerseits der vorgeworfene Nestorianismus der ref. Theorie als eingestanden angenommen, und die doppelte, parallele Reihe von Bewußtseynszuständen bildet noch in der neuesten Dogmengeschichte eine Charakteristik des ref. Gottmenschen, woran sich dann der polemische Vor-

endliches, wenn auch die gesammte Endlichkeit umfassendes, und bleibt somit incongruent dem Logoswissen von sich selbst. So wenig also ist der Gedanke, daß ein Ueberschuß von göttlicher Kraft und Weisheit, der nicht irgend einmal in der Welt wirklich werden soll, gar nicht gedacht werden könne, ein reformirter Gedanke, daß vielmehr für das concrete gottmenschliche Bewußtseyn selbst in der höchsten Stufe seiner Erhebung, als das in der menschlichen Natur wirklich werdende, die absolut congruente Erkenntniß der göttlichen Natur als eine nie erreichte Transcendenz übrig bleibt.

wurf einer Art von Obsessionszustand, von dämonischem Bewußtseyn leicht anschließt.

Sollte es aber wirklich so gar schlimm stehen? Oder sollte die Meinung, welche schon Luthern der horror vor dem zwingli'schen Christus eingab, daß es die Theorie überhaupt nicht zu einer wahren Einheit der Person bringe und bloß das gewohnheitsmäßige Beibehalten der alten Formeln den inneren Widerspruch verdecke, Recht haben?

Gehen wir davon aus, daß die Gläubigen überhaupt durch den heiligen Geist mit dem Logos in die unio kommen, wornach sie sagen können: Christus lebt in mir, nicht mehr ich lebe: so ist die unio personalis des Gottmenschen von dieser trotz dem, daß auch sie den heiligen Geist zum verbindenden Organ hat, als einzigartige Relation des Logos zu einem menschlichen Individuum auf folgende Art verschieden. Bei den Gläubigen kommt jene unio zu Stande für eine natürliche Persönlichkeit, welche durch den heiligen Geist umgebildet wird, um zuletzt in Folge solcher unio und Geisteswirksamkeit und mit dem Bewußtseyn derselben als Sünden tilgenden Gnade eine vollendete Gerechtigkeit darzustellen, eine individuelle Ausprägung des heiligen göttlichen Willens eben durch Restitution aus der Unheiligkeit zu seyn. Der Gottmensch ist nicht eine natürliche menschliche Persönlichkeit vor der unio mit dem Logos, sondern wird durch diese unio selbst eine menschliche Persönlichkeit; es geht für seine menschliche Natur nicht eine Zeit natürlich menschlichen Seyns, in welcher sie bloß die Wirkung des allgegenwärtigen Logos erfahren hätte und aus welcher sie zur unio durch Heiligung des Geistes gebracht werden müßte, vorher, sondern der erste Moment ihres Entstehens war schon der erste Moment ihres Aufgenommenseyns in die Einheit der Person, deren Selbstbewußtseyn das des Logos war. Es gehört hieher die echtreformirte Theorie von der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele, welcher sofort der Leib im Schooß der Maria zubereitet wurde. Seele und Leib, vom heiligen

Geist potentiell ohne Maß erfüllt in der Ordnung, daß die Wirkung auf den Leib durch die Seele ging, standen vom ersten Moment da als Seele und Leib der zweiten Person der Gottheit, welche die sie producirende und sustentirende Kraft war und ihrer als solcher bewußt war. So wenig nun eine wahre menschliche Seele überhaupt in diesem Stadium ihres Seyns wirkliches Bewußtseyn hat, so wenig konnte die Seele des Gottmenschen, welche eine normale Lebensentwicklung durchgehen sollte, vor dem natürlichen Zeitpunct ein subjectives Selbstbewußtseyn überhaupt haben, sondern alles Selbstbewußtseyn dieser Person fiel in den Logos, der sich sowohl als des allwirkenden, allmächtig allgegenwärtigen, wie auch als des dieses individuelle Leben als dessen Kern und Kraft bestimmenden, sich in ihm manifestirenden bewußt war.

Es muß nun im Verlauf des individuellen Lebens Christi ein Moment vorkommen, wo das entwickelte Selbstbewußtseyn des intellectus der menschlichen Seele in Kraft jener unio personalis dieser selbst, somit dieselbe ihrer als des menschlichen Bewußtseyns des ewigen Logos bewußt wird, mit andern Worten, wo das ewige Selbstbewußtseyn des Logos das zeitliche Selbstbewußtseyn der menschlichen Seele auf eine Art bestimmt, daß diese sich ganz nur als die zeitliche Form jenes ewigen Selbstbewußtseyns weiß. Dieß ist nun freilich für uns ein mysterium ineffabile, wir können es nicht nachconstruiren. Nur so viel müssen wir festhalten, daß aus dem ewigen Selbstbewußtseyn des Logos stets dasjenige in das Selbstbewußtseyn der menschlichen Seele übergeht, was für das Mittlergeschäft nöthig ist, aber nicht mehr. Und da das Mittlergeschäft gerade auch die durchaus normale menschliche Lebensentfaltung verlangt, so läßt sich sagen: im gottmenschlichen Selbstbewußtseyn kann nichts vorkommen, was irgendwie diese Regularität stören würde, also der Logos wird seine Relation zu dem von ihm in persönlicher Einheit sustentirten Menschen also temperiren, wie es die Natur der Menschheit und die Natur des mittlerischen Amts

mit sich bringt. Aber nun entsteht eben die christologische Hauptfrage, ob nicht das so constituirte und bestimmte menschliche Bewußtseyn sich selbst von dem Selbstbewußtseyn des Logos schlechthin habe unterscheiden müssen, in einer Weise, daß absolut kein Zusammenfallen zu denken ist. Wenn selbst nach der Vollendung des ökonomischen Werks, wo die Gesammtheit der Erwählten wird zum Segensgenuß der unio mit dem Logos gekommen seyn, die unio personalis des Gottmenschen dessen menschliche Natur, intellectus und voluntas, obschon ohne Maß erfüllt mit dem heiligen Geist und dessen höchstmöglichen Gaben, noch in der Distanz des Creatürlichen und Endlichen von dem Ewigen und Unendlichen wird seyn lassen, den höchsten Grad der glorificatio mithin immer noch in der Incongruenz zu der gloria, welche der ewige Sohn zu dem Vater hat: wie kann überhaupt, und wie kann besonders im Stande der Erniedrigung eine Einheit des Selbstbewußtseyns zwischen dem Logos und dem Jesus von Nazareth stattfinden? Jedenfalls muß die Form solchen Selbstbewußtseyns eine solche gewesen seyn, wie es einerseits erforderlich war zu dem Bewußtseyn der Mittlerbestimmung, andererseits dem für das Mittlergeschäft postulirten rein menschlichen Leben ganz gemäß und damit vereinbar. Sofern nun im Leben Christi Momente vorkommen, in welchen selbst die Klarheit des Bewußtseyns der Mittlerbestimmung getrübt war, insofern darf jenes Selbstbewußtseyn der Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes gleichfalls nicht als continuirliche Stätigkeit gesetzt werden, sondern als das den Kampf und Proceß des Lebens nur potentiell durchziehende. Kurz, das Bewußtseyn des Logos von sich als den dem Menschen Jesu inwohnenden und das Bewußtseyn Jesu von sich als das in die unio aufgenommene sind auseinander zu halten, mithin in das persönliche Selbstbewußtseyn des Logos neben der eigentlichen scientia personalis eine scientia habitualis zu setzen, welche die menschliche des Logos in Menschennatur ist, oder das Selbstbewußtseyn des

concreten historischen Gottmenschen. Also nicht im concreten Gottmenschen findet eine doppelte Reihe von Bewußtseynszuständen statt, sondern das Doppelte und zu Unterscheidende ist das ewige göttliche Selbstbewußtseyn des Logos und das zeitliche, auf die Einheit mit dem Logos hin sich zur Weltumfassung wie zur Erfassung der gesammten Gottesoffenbarung in der Endlichkeit erweiternde Selbstbewußtseyn der menschlichen Natur. Sofern nun die Incarnation nicht zurückgenommen wird mit dem in der depositio regni vollendeten Mittlergeschäft, sondern der Logos in alle Ewigkeit der incarnirte bleibt, ist ihm eine Relation zu dem menschlichen Individuum, wornach dieses sich als den Gottmenschen weiß, eigen, in welcher seine gesammte Offenbarungsbeziehung zur Welt aufgeht und sich abschließt, so daß für die Welt in ihrer Vollendung der Gottmensch den Sohn der Trinität darstellt, welcher totus in Jesu, wie totus extra eum, in ihm die individuelle, in Allen zusammen die totale Verwirklichung der Gottmenschheit als Einheit der Menschen mit Gott realisirt und darin, in diesem durch seine ökonomische Thätigkeit herbeigeführten Seyn der Welt seine und der Trinität Verherrlichung hat, wie sie abbildlich dem inneren Leben der allein durch das opus redemtionis erkennbaren Trinität entspricht.

Dieß wäre in übersichtlicher Kürze dasjenige, was ich als wesentliche Eigenthümlichkeit der reformirten Christologie erkannt zu haben glaube. Belegstellen beizusetzen schien mir unnöthig, da dieselben in dem Werke von Schweizer in reicher Fülle gegeben sind und mit den in meiner Monographie über den doppelten Stand Christi enthaltenen zum Beleg obiger Darstellung vollkommen ausreichen.

Wenn wir nun bei Schweizer die Behauptung hören, daß die reformirte Christologie wesentlich speculativ sey, weßhalb sich daher Schleiermacher in diesem Punct von dem reformirten Typus entferne, weil er die Person Christi nicht von oben aus der Trinität und dem Logos deducire: so

zeigt wohl das Bisherige schon hinlänglich, was hieran ist. Will man das Anknüpfen der Christologie an die alten Formeln über die Trinität speculativ nennen, so ist die katholische, die lutherische Christologie eben so speculativ, und man hat nichts der reformirten Eigenthümliches. Sieht man aber auf das dieser Eigenthümliche, so gewahrt man vielmehr etwas, das allem Speculativen gerade entgegensteht, man sieht deutlich, wie das christologische Dogma nur belebt wird durch die von unten nach oben gehende religiöse Betrachtung, wie die beibehaltenen altökumenischen Formeln nicht ohne nähere Bestimmungen und Ausfüllungen bleiben, welche, statt speculativen Ursprungs zu seyn, vielmehr vom Bewußtseyn der in der völligen menschlichen Homousie vollzogenen Erlösung ausgehen. Sogar die mit der unio gesetzte communio naturarum wird ja sorgfältig gegen die speculative Consequenz der communicatio idiomatum geschützt, das „Untere" gegen das „Obere" in seiner natürlichen Beschaffenheit gewahrt. Wie nach Calvin Gott nur in Christo, und zwar dem historischen, auch als redemtor und salvator erkannt werden kann, so geht die lebendige Erkenntniß der Gottheit Christi aus von seinen Wirkungen, und in Kraft dieser Wirkungen, welche sich schon vor der Incarnation kund geben, aber auf diese hinzielen, wird die Präexistenz des Mittlers erkannt, wie seine Gottheit, ja das mittlerische Werk selbst ist es, wodurch allein die Offenbarung von der Trinität sich vollzieht, die Dreiheit der göttlichen Personen erkannt wird. Demgemäß beginnt gerade die Erkenntniß der Trinität und des Logos überhaupt eigentlich mit der Incarnation des Logos, oder doch mit den die Incarnation einleitenden und als künftig verbürgenden Heilswirkungen desselben. Dieß stellt sich besonders ausgesprochen dar in der Vorstellung des trinitarischen pactum, worin der Vater dem Sohn Verherrlichung (und ein Erbe) stipulirt, welche Verherrlichung eben damit beginnt, daß gerade durch das opus mediatorium und die Folgen der Incarnation die Existenz

der Persönlichkeit des Sohnes neben der des Vaters kund und offenbar wird, während alles andere trinitarische Wirken als opus commune diese Distinction nicht herausstellte, also kein Erbe dem Sohn als solchem verschaffen konnte. Es scheint demnach kaum, daß jener Mangel an speculativer Begründung der Christologie Schleiermachern als etwas Unreformirtes vorgeworfen werden kann. Vielmehr möchte die schleiermacher'sche Construction derselben ganz dem entsprechen, was die reformirte Dogmatik hier Eigenthümliches producirte, wenn sie die caro Christi nur coniunctim cum divinitate Verbi zu betrachten durch die fidei necessitas sich gedrungen fand (Musc. p. 259. a). Das bloße Verarbeiten der traditionellen Trinitätslehre in die Christologie, welche sonst nur als Ausdruck des Erlösungsbewußtseyns gemäß dem menschlichen Erlösungsbedürfniß gestaltet wurde, kann unmöglich speculative Construction heißen.

Wenn Schweizer seine reformirte sogenannte speculative Christologie der bloß historischen Betrachtung entgegenstellt, weil er nach andern Aeußerungen die lutherische Dogmatik meint, und zwar in der Weise, daß nur mit jenem der Abschluß der göttlichen Offenbarung als gegeben erhelle, während mit diesem die Möglichkeit neuer und tieferer Gottesoffenbarungen übrig bleibe: so sieht man fürs Erste nicht, worin das minder Speculative der lutherischen Christologie liegen soll, die wenigstens auch auf die Trinität zurückgeht; dann aber stellt sich bei nur etwas tieferem Eingehen in die lutherische Christologie, verglichen mit der reformirten und zwar gerade dem sogenannten speculativen Theil der letzteren,

a) Vergl. Bekenntniß der Theologen zu Heidelberg. 1574. S. 127: Wir glauben und bekennen, daß dieser Mensch Christus Jesus — kräftiglich in den Herzen der Menschen wirke und den heiligen Geist gebe. Dieß aber Alles gebühret keinem Andern und ist keinem Andern zu thun möglich, denn dem einigen, wahren, allmächtigen Gotte, der allein durch seinen Geist kann wirken. Weil denn dieß Alles dieser Mensch Jesus gethan und noch thut, so muß ja dieser Mensch zugleich wahrer Gott seyn.

die gerade Umkehrung jenes Satzes als eine nahe liegende Consequenz heraus. Mit dem lutherischen Christus, dessen Menschheit zum Gefäß göttlicher Idiome geworden ist, in welchem die menschliche Natur die vollbürtige Begleiterin aller Actionen der zweiten Person der Gottheit ist, welcher als Gottmensch ewig das Reich der Allmacht und Herrlichkeit verwaltet und eine wesentliche Gemeinschaft mit sich allen Gläubigen durch wahrhafte reale Mittheilung seiner selbst gewährt, mit diesem ist doch wohl eher eine absolut vollendete Gottesoffenbarung gesetzt, als mit dem reformirten Christus, der zwar auch auf ewig nur als der incarnirte Logos subsistirt, der aber ausgesprochenermaßen das ökonomische Werk nur als ein zeitliches vollzieht, nach dessen Vollendung, die in der depositio regni fixirt ist, eine neue Oekonomie beginnt, deren Verhältniß zu dem im Gnadenrathschluß beschlossenen und nun ausgeführten durchaus unbestimmt bleibt. In jedem Fall bleibt immer ein gewisser Rest von Göttlichem übrig, der nicht zur Offenbarung kommen kann, weil das Endliche niemals das Unendliche ganz faßt, wie denn auch die endliche Natur des Gottmenschen trotz aller Majestät und Erhebung über die ganze Welt nie zu einer der göttlichen Natur völlig congruenten, ihr Leben vollkommen in sich aufnehmenden Unendlichkeit sich erweitert.

Eher scheint mithin die dorner'sche Anklage sich hören zu lassen, daß die reformirte Christologie es eben nicht zu einer lebendigen Einheit des Göttlichen und Menschlichen bringe, wenn sie nicht dadurch wieder als ungerecht erschiene, daß sie entweder die lutherischen Vorstellung, von der streng genommen doch dasselbe gilt, von diesem Vorwurf befreit, oder doch außer Acht läßt, wie beiderseits der Begriff einer Einheit des Göttlichen und Menschlichen selbst ein verschiedener, und die im Erlöser objectiv gesetzte Einheit durch den Begriff der subjectiven unio mystica, als welche im Erlöser ihr Vorbild und ihre Causalität hat, bedingt ist. Ist nun für den Lutheraner die reformirte unio cum Christo

und per Christum cum Deo allerdings ein Ungenügendes gegen seine unio mystica, so hat der Reformirte doch darin eine Gemeinschaft von der ihm allein denkbaren höchsten, beseligenden Realität. Eine andere wäre ihm um der Natur des Göttlichen wie des Menschlichen willen unmöglich, und er kann auch die lebendigste Einheit desselben im Gottmenschen nicht auf eine seinem Begriff von unio mystica widerstrebende Weise fassen.

Ist es nun unrichtig, daß die reformirte Christologie in dem, was sie Eigenthümliches hat, den speculativen Charakter ihrer Entstehung verrathe, so läßt sich auch mit nicht mehr Schein sagen, daß dieser ihr eigenthümlicher Charakter herrühre von dem Vorherrschen der absoluten Gottesidee und daß die Bestimmtheit des Dogma's, namentlich jene Reinigung der wahren Menschheit von überschwänglichen Zuthaten gegeben sey durch die Tendenz, einer Verunreinigung des Göttlichen durch Creatürliches vorzubeugen. Das eigentliche Interesse der Festhaltung der wahren Menschheit ist nachgewiesen. Gerade in der Polemik wider die lutherische Idiomen-Communication tritt dieses nachgewiesene Interesse überwiegend hervor, und wenn daneben auch Sätze vorkommen wie: finitum non est capax infiniti, oder: göttliche Eigenschaften lassen sich nicht mittheilen, so stehen diese immer nur als negative Beweise da, und wollte man auf sie jene „theologische" Begründung der reformirten Lehre von Christi rein menschlicher Natur bauen, so müßte man sich wenigstens entschließen, auch die lutherische Idiomen-Communication aus theologischem Grunde, aus der Gottesidee abzuleiten, da sie ja einfach als Folgerung aus der unio personalis der göttlichen und menschlichen Natur auftritt, eben das Uebergreifen der ersteren über die letztere darstellt und gerade die reformirte Hemmung dieses Uebergreifens als eine Verkennung der Kraft Gottes bezeichnet a).

a) Wie precär es ist, die reformirte Christologie in ihrer Eigenthümlichkeit im Unterschied von der lutherischen aus einem

Indem Schweizer nach dem Vorgange des unspeculativen Schleiermacher die Wesenstrinität fallen läßt, muß seine Christologie, die denn doch den speculativen Charakter des reformirten Systems an sich tragen soll, sich wesentlich von der

---

theologischen Grunde abzuleiten, habe ich anderwärts gezeigt (Tüb. Jahrb. 1848, H. 1.). Wie noch willkürlicher, gerade in der reformirten Christologie in ihrem Unterschied von der lutherischen einen Beweis des Vorherrschens eines theologischen Princips dort, eines anthropologischen hier zu finden, zeigt die oben angeführte Beschuldigung der Lutheraner, die Reformirten kennen nicht die Kraft Gottes. Floß den Lutheranern ihre Idiomen-Communication aus dem Wesen der unio personalis der göttlichen und menschlichen Natur, so machten die Reformirten dagegen vor Allem das Wesen der menschlichen Natur geltend, welches nicht alterirt werden dürfe. Zu sagen: sie lehnten eine phantastische Kraft Gottes ab, die etwas Undenkbares schaffen sollte, ist eine Ausflucht, und nicht ein Gegenbeweis. Allerdings hatten sie eine andere Vorstellung von der Kraft Gottes, als des eine persönliche unio mit der menschlichen Natur eingehenden. Aber ob sie die lutherische „Kraft Gottes", die etwas „Undenkbares" schaffen sollte, ablehnten wegen ihrer objectiveren und reineren Gottesidee, oder wegen der „Undenkbarkeit" des lutherisch gesetzten Products, das überdieß ihrem religiösen Bedürfniß nicht genügte, das wäre eben die nur historisch zu entscheidende Frage, und keine Entscheidung derselben würde auf die lutherische Seite die Behauptung hinüberschieben können, daß hier die Christologie minder von einem theologischen, sondern von einem anthropologischen Princip bestimmt sey. Und was endlich die Entgegensetzung des speculativ-theologischen und geschichtlich-anthropologischen betrifft, der auf die reformirte und lutherische Christologie seine Anwendung finden soll, so genügt es, zu seiner Beurtheilung nur zwei testimonia beizubringen, das eine aus der spätesten Zeit der lutherischen Orthodoxie, das andre aus der Blüthe der reformirten. Mengwein (S. 255.) erörtert unter andern Einwendungen gegen die Anbetung der Menschheit Christi auch die, Christus selbst habe ja nur den Vater im Himmel anbeten gelehrt, nicht seine damals auf Erden befindliche menschliche Natur, und zeigt, Christus befasse unter dem Wort Vater die ganze Gottheit, also auch den Sohn, von diesem sey die menschliche Natur nicht zu trennen, als welche von der Incarnation an sich auch im Himmel befand,

traditionellen unterscheiden, und es handelt sich nun darum, zu sehen; einmal welches die durch jene Beseitigung der theologischen Grundlage nothwendig herbeigeführten Aenderungen der christologischen Theorie im Einzelnen sind, sodann auch, inwiefern mit denselben eine Christologie übrig bleibt, welche dem religiösen Gefühl der reformirten Frömmigkeit genügt. In Betreff der Belegstellen ist zunächst das hervorgegangen, daß der Verfasser solche, in denen bloß von der unctio, den vollkommenen Geistesgaben der Menschheit Christi, die Rede ist, und solche, die der Logospersönlichkeit als Jesu inwohnend, der eigentlichen unio personalis, erwähnen, durchaus promiscue gebraucht, da ihm das Göttliche, um welches es sich in der Person Christi handelt, jene nähere Distinction nicht mehr bedarf und sein Gottmensch

ins consortium divinitatis aufgenommen. Ubi Christus homo in terra discipulis suis localiter praesens praecepit modum orandi, non abfuit personaliter a λόγῳ etiam in coelis existente. Ich denke, wo solche Argumente möglich sind, da läßt sich zwar über unreine Speculation klagen, aber Speculation im Unterschied der bloß geschichtlichen Betrachtung wird anerkannt werden müssen.

Auf der andern Seite aber, wenn wir bei Melchior (II. p. 555.) lesen, wie er das Bedürfniß eines Erlösers aus dem Selbstbewußtseyn des Sünders deducirt, und dann fortfährt, wie folgt, so wird kaum vom speculativen Charakter einer solchen Christologie geredet werden können: Quibus si istud accedat, constare probatissimis testibus, apparuisse in his terris olim virum dictis factisque magnum, natum virgine, in ipsa carnis humilitate gloriam divinitatis undiquaque pandentem, qui in mortem sese sponte innocentissimus dederit, tertia die resurrexerit, in coelum ascenderit, Sp. s. effuderit, solaque huius verbi praedicatione spurcissimam idololatriam, stultissimas superstitiones, quibus orbis tot iam seculis iacuerat implicitus, dispulerit, dissipaverit, ad unius vero dei creatoris agnitionem, laudem, obsequium homines adduxerit, denique ortu, curriculo, obitu, triumpho, regno stabilito innumeras de se olim factas prophetias impleverit: habet conscientia cui plenissima placidissimaque certitudine queat acquiescere. Glaubt man nicht, eine Stimme aus den Achtziger Jahren zu hören? Vgl. dazu das oben aus dem heidelberger Bekenntniß Angeführte.

eigentlich durch die erste Klasse von Stellen hinlänglich beschrieben wird.

Damit hängt denn zusammen, daß, abgesehen von dem zeitlichen Leben des Gottmenschen, in welchem er als concrete Persönlichkeit auftritt, seine Distinction von dem heiligen Geist dahinfällt. Nicht nur findet der Verfasser bei den Alten Logos und heiligen Geist in der Voroffenbarung gar nicht unterschieden, sondern er läßt darum auch das ganze Kapitel vom Königthum Christi schlechthin zusammenfallen mit der Oekonomie des heiligen Geistes. Das Weitere ist dann, daß die wirkliche Menschwerdung und die Function des menschgewordenen Logos nach seinen gesammten Aemtern gegen die perennirende Logos- und Geistfunction entschieden zurücktritt, und so der Unterschied des alt- und neutestamentlichen Standpuncts im Wesentlichen verschwindet.

Und so fällt ihm endlich, wie Schleiermachern, Person und Werk des Gottmenschen völlig unter den Begriff der göttlichen Prädestination, mithin das im historischen Gottmenschen lebende Göttliche in die völlige Analogie mit dem Göttlichen im Menschen überhaupt. Inwiefern diese Christologie im Unterschied von der schleiermacher'schen speculativ genannt werden kann, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Wichtiger für uns bleibt es, nachzusehen, wiefern sie ohne wesentlichen Verlust, ja vielleicht mit offenbarem Gewinn jene Modificationen der alten Theorie an sich vorgenommen habe. Was hat das Erlösungsbedürfniß an diesem Gottmenschen? Ein realer Gewinn scheint zunächst der zu seyn, daß jener nestorianische Anstrich der altreformirten Christologie hier ganz verschwunden ist und in der That nur Eine wahre Persönlichkeit als die gottmenschliche übrig bleibt. Aber worauf beruht die einzige erochische Stellung dieser menschlichen Persönlichkeit, wornach sie der Gottmensch ist ausschließlich gegen andere? Inwiefern ist er der alleinige Vermittler der göttlichen Gnade? In der alten Dogmatik, welche die unio personalis der zweiten Person der Trinität mit der mensch-

lichen Natur in Christo setzte, ist diese ausschließliche Stellung von selbst gegeben, wie aber hier, wo der Logos aufgelöst ist in das göttliche Offenbarungsleben überhaupt, in die Mittheilung an die menschliche Natur von Anfang? Es ist die ganze Prophetie des A. T. (warum nicht consequent das religiöse Leben der Gläubigen von Anfang an?) ein Beginn, ein Präludium der Incarnation, ein unmittelbares Seyn Gottes in der menschlichen Natur, ein Erlebtwerden Gottes durch den Menschen. Aber in Christo, als dem vorbereiteten Mittelpunct der Weltordnung, ist das früher Verhüllte, gleichsam noch fremd Gebliebene (und doch Erlebte, Unmittelbare?) zum Kern der menschlichen Persönlichkeit geworden, die Selbstmittheilung Gottes vollendet. Was in Jesu Christo als sein Wesen erschienen ist, das ist in der Bestimmtheit erlösender Liebe das göttliche Seyn und Leben selbst im Unterschied von Allem, was nur creatürliches Werk und Ausdruck oder Abbild von Gott ist. Gott ist in Christo so erschienen, wie er überhaupt in einer menschlichen Natur erscheinen und wirken will und kann. Christus ragt nicht bloß graduell, sondern specifisch auf einzige Weise über die Propheten hervor, indem das göttliche Offenbarungsleben in Christo das die Persönlichkeit selbst constituirende bleibende Eigenthum geworden. Es ist die erlösende Liebe Gottes, welche ihn beseelte, welche seine Persönlichkeit constituirte rc. Für diese Theorie sucht nun der Verfasser die alten Satzungen mit ihrer stets mitgeführten Voraussetzung des Logos, als trinitarischer Person, zu deuten und als den wesentlichen Sinn derselben seine christologische Ansicht darzustellen. Dabei kann es denn freilich nicht fehlen, daß das Umsetzen alter, fest bestimmter Begriffe in eine neue Bedeutung fortgeht bis zu einem Grade von Freiheit, der durchaus als unhistorische Willkür, ja als Spielerei erscheint, so z. B., wenn S. 296. die bekannte echtreformirte Thesis von dem Logos totus in Iesu und totus extra Iesum, eine Thesis, welche namentlich im Abendmahlsstreit, durch welchen sie eigentlich hervor-

gerufen wurde, große polemische Wichtigkeit erlangt hat, dahin erläutert wird: die erlösende Liebe ist darum, weil sie in Christo auflebte, im Himmel nicht vermindert worden. Jene specifische Unterscheidung selbst aber zwischen Christus und den Propheten scheint, so klar sie nach der alten Theorie ist, eben so klar vom Verfasser nur erschlichen zu seyn, wenn er einerseits die Prophetie selbst unter den Begriff des Erlebtwerdens Gottes durch den Menschen, des unmittelbaren Seyns Gottes in der menschlichen Natur, des ungeschaffenen, mit dem göttlichen Leben und Seyn wesensgleichen Offenbarungslebens setzt (S. 279.), andererseits sodann, um die Prophetie zum Proceß der Incarnation ziehen zu können, ungeachtet in ihr das Göttliche sich noch als ein fremdes Princip wirksam erweise, auch in Christus die göttliche Substanz sich nicht der menschlichen Natur mittheilen, sondern zu dieser sich als ein Anderes und Entgegengesetztes verhalten läßt (S. 282.). Und so scheint mir denn der an der alten Theorie stets gerügte Hiatus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen auch bei dem Verfasser trotz seiner freien Behandlung des alten Materials wenigstens insofern wiederzukehren, als er das Eine und selbige Christus-Subject bald als völlig unserer Gattung angehörig, als reinen wahrhaften Menschen, bald aber als die „erlösende Liebe Gottes” selbst gefaßt haben will. Eine menschliche Persönlichkeit, deren Kern die göttliche Erlöserliebe selbst ist, bleibt eine Denkaufgabe, wenigstens eben so hart als die alte Logos-Person.

Ja mit ihr sind wir weniger verwandt, als mit der alten; denn bei dieser haben wir doch volle Homousie der Einen Seite nach. Von einer menschlichen Person, deren Kern die göttliche Erlöserliebe selbst ist, haben wir nichts, gar nichts an uns, denn wir sind bloß die solcher Erlöserliebe Bedürftigen, nicht die sie pro parte als Menschen activ Besitzenden. Jene Person kann für uns auch nicht, was die altreformirte kann, Vorbild, Norm, z. B. des Glaubens seyn, sondern nur Object des Glaubens. Daran schließt sich denn

als innerlich verwandt das schon erwähnte Beseitigen des königlichen Amts Christi als des perennirend geübten durch die an seine Stelle gesetzte Oekonomie des heiligen Geistes. Mag dieß auch materiell verträglich scheinen, so scheint es doch mehr auf dem kritischen Interesse zu beruhen, die historische Bedeutung des Wirkens Christi auf annehmliche Weise darzustellen, als auf dem, die subjectiven religiösen Vorstellungen, unter welchen sich das reformirte Bewußtseyn das Heil als in Christo beruhend fixirt, zu ihrem angemessenen Ausdruck zu bringen. Je circumspecter gerade die reformirte Dogmatik, wo sie sich nicht ganz nur in den hergebrachten Terminis gehen läßt, das jenseitige Verwalten des königlichen Amts des Gottmenschen beschreibt, desto weniger scheint es angemessen, die ganze Vorstellung hinter der von der Oekonomie des Geistes verschwinden zu lassen und den historischen Christus, nachdem seine concrete irdische Existenz zu Ende ist, aus der bleibenden Gegenwart in seinem Werk, der Kirche, in der Weise gleichsam herauszutreiben, wie es von der lutherischen Polemik längst der reformirten Lehre zum Vorwurf gemacht wird. Es geht hierbei Manches verloren, was die reformirte Frömmigkeit eigenthümlich charakterisirt. Ich verweise auf die erste Frage des Heid. Kat. Daß der Glaube nicht nur das Organ ist, Christum zu empfangen, sondern selbst schon die von Christi Wirksamkeit ausgehende unio unser mit ihm, daß mein Beharren im Glauben, somit im Genuß der von Christo erworbenen Heilsgüter selbst von Christi Wirksamkeit hergeleitet und alle Zuversicht der Siegeshoffnung eben auf ihn gestellt wird, bleibt bei Seite, endlich alle die reichen Beziehungen, in welche sich die eigenthümlich reformirte Idee der unio und communio cum Christo nach ihrer praktisch antreibenden Seite ausbreitet, werden gedämpft, ja sie selbst, diese Perle reformirter Dogmatik, verliert ihre normale Stellung und richtige Geltung, wo die Dogmatik obige Vorstellung fallen läßt. Da wir reformirte Dogmatik schreiben, da der Referent und der Kri-

tiker gesondert bleiben sollen, möchte der Verfasser hier wieder sagen, so müssen wir die Vorstellung vom königlichen Amte Christi beibehalten und uns klar zu machen suchen, welches positive Interesse die reformirte Frömmigkeit daran hat, und wie sich etwa in der besondern Fassung des Königthumsbegriffs die reformirte von der lutherischen, katholischen, socinianischen, herrnhutischen Frömmigkeit unterscheidet. In der That ist es die letztere, welcher der Verfasser seine Christologie mit einer selbst noch über den Socinianismus hinausgehenden Flucht der lutherischen Idee zuzutreiben scheint, wenn er, nicht zufrieden damit, daß Christus sein Königswalten auf die diesseitige Gemeinde nur durch sein Wort und seinen Geist ausübt, die persönliche Function Christi überhaupt gleichsam geschlossen und das Sitzen zur Rechten Gottes der Sache nach für ein Ruhen erklärt, während dem der heilige Geist operirt. Haben doch selbst die Socinianer, welchen der Verfasser vorwirft, daß sie, ohne das specifisch Christliche aufzunehmen, mehr wie zufällig mit mancherlei christlichen Ideen sich nur auch abfinden, gerade in dem vorliegenden Punct sehr nachdrücklich und mit vollem Ernst auf die Christo übertragene Gewalt über die Gemeinde und um der Gemeinde willen über die Welt gedrungen und von dem erhöhten, nicht bloß angerufenen, sondern angebeteten Mittler das Heil der Gläubigen im eigentlichen Sinn verwirklichen lassen. Dagegen ist es vielmehr die herrnhutische Dogmatik, welche, wenn sie der ascetischen Phraseologie sich enthält, mit dem Verfasser die eigentliche Wirksamkeit Christi auf sein irdisches Leben und zwar genau genommen auch auf die im Tod geschehene Entbindung des heiligen Geistes beschränkt, und das höhere Daseyn dieser Persönlichkeit (wenigstens für die Zeit bis zum Weltende), anstatt nach Ullmann's Ausdruck (Stud. 1847. I. S. 168.) ihr eine Stelle zu lassen, „vermöge deren sie für die ganze höhere Entwicklung der Menschheit von der wirksamsten Bedeutung und das stets geisteskräftige, lebendig sich bethätigende Haupt an dem großen

Leibe der durch sie gebildeten und in fortwährendem Wachsthum begriffenen Gemeinschaft ist," in der That zur völligen Passivität verblassen läßt. Mit Recht legt daher Baumgarten-Crusius „den Willen des Heilands" aus als den Willen der gläubigen Gemeinde.

Fällt durch die besprochene Behandlung des königlichen Amts Christi indirect alles Gewicht seiner Erlöserwirksamkeit auf die Periode der irdischen Existenz, so löst sich dieß von der andern Seite wieder auf durch die Indentificirung Christi als der Erlösungs-Causalität mit dem vor der Incarnation wirksamen heiligen Geist, als wodurch die Incarnation selbst zu einem mehr oder weniger Ueberflüssigen, der alt- und neutestamentliche Standpunct zum wesentlich identischen wird. Daß hierbei eine nicht reformirte Anschauung übertrieben und zwar durch das ungebührliche Premiren des speculativen Factors der Prädestinationslehre und durch das ungenügende Auffassen der historischen Erlöserfunction Christi übertrieben wird, leuchtet ein. Hat der Verfasser einmal die Satisfactionsidee beseitigt, diese in allen Darstellungen der reformirten Lehre so stark hervortretende Idee, deren Beibehalten um so weniger bloßer Zufall seyn kann, als sie eigenthümliche Modificationen erhalten hat; ist ihm dagegen die Erlöserwirkung ganz zusammengegangen in die Mittheilung und Erweckung des spiritualen Lebens: so kann, da solche Mittheilung und Erweckung von jeher vorkam, die Bedeutung des concreten Erlöserlebens sich nicht als eine specifische herausstellen, und es muß, wenn Alles auf den Begriff der Causalität reducirt wird, natürlich der andere Begriff des Heils p f a n d e s zurücktreten. Es würde zu weit führen, wenn wir zeigen wollten, wie auch hierin in keiner Weise dem ein Genüge geschieht, was die reformirte Frömmigkeit in ihren dogmatischen Vorstellungen von Christo als dem Erlöser festhält. Nur daran möge erinnert werden, wie schon das Dringen auf die caro Christi vivifica wider jene Indifferenzirung spricht, wie ferner die Verhandlungen über πάρεσις und ἄφεσις, wie die

reformirte Auslegung der Freude Abraham's, Christi Tag zu schauen, wie endlich die Theorie vom trinitarischen pactum salutis selbst und der darin gesetzten wechselsweisen Stellung der paciscirenden Personen genugsam zeigen, daß die reformirte Anschauung der historischen Erlöserfunction Christi in derselben doch ein weit Reicheres, Inhaltvolleres setzt, als des Verfassers Raisonnement scheint übrig zu lassen.

Indem ich unterlasse, noch weitere kleinere Ausstellungen beizufügen, muß ich mir auch versagen, die mit Vorbehalt obiger Puncte anzuerkennende Trefflichkeit der Ausführung, welche sowohl durch Vollständigkeit der Benutzung des traditionellen Materials, als durch geschickte Vertheilung, geistvolle, in manchen Einzelnheiten sehr ausgezeichnete Beleuchtung sich darstellt, weiter zu schildern, und bemerke nur, daß, wenn der Verfasser, wie ich glaube, in der umformenden Kritik des Traditionellen nicht von dem richtigen, in dem Letzteren selbst angedeuteten Gesichtspunct ausgegangen ist, und darum manches dogmatisch Wichtige beseitigt hat, doch seine eigenthümliche Grundanschauung sowohl in der Systematik als in der Bestimmung des Einzelnen auf eine Art zur Geltung gebracht worden ist, welche seiner Behandlung der Christologie bei ihrer eben so reichen Rücksichtnahme auf den ganzen Proceß der schulmäßigen Ausbildung, als wissenschaftlich freien und consequenten Verarbeitung der doctrinellen Sätze, wesentliche Vorzüge vor allen neueren Darstellungen der reformirten Christologie vindicirt, mögen wir nun auf die polemischen und unionistischen Arbeiten (Rudelbach, Gaupp) oder auf die mehr historisch-kritischen von Ebrard und Schenkel sehen, welche letztere um ihrer Beschränkung auf das Reformationszeitalter willen nur zur theilweisen Vergleichung in Betracht kommen kann.

## 3.

# Die schleiermacher'sche Trennung der Theologie von der Philosophie, verglichen mit der spinozischen.

### Ein Beitrag zur Charakteristik Schleiermacher's und Spinoza's so wie ihrer Schriften,

von

**Ferd. Fischer,**
D. phil. und Pastor zu Gassen bei Greifswald.

---

Es kann wohl nur ein Irrthum seyn, wenn Schleiermacher in Marheineke's „Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie" für den Urheber der Lehre erklärt wird, daß die Theologie von der Philosophie „äußerst genau zu unterscheiden, ja zu trennen sey." Längst vor Schleiermacher nämlich hat Spinoza diese Trennung durchzuführen gesucht. Der ganze erste Theil des berühmten tractatus theologico-politicus hat die Trennung beider Disciplinen zum Hauptzwecke. Spinoza selbst spricht sich darüber an mehreren Stellen klar aus (cfr. ed. Paulus, vol. prius, pag. 150. 151.). Dieses gleichartige Bestreben beider Männer scheint etwas Auffallendes zu haben. Diejenigen Gegner Schleiermacher's nämlich, welche der Meinung sind, Schleiermacher sey ein heimlicher Anhänger des Spinoza gewesen, so wenig er auch dieses eingestehen wolle, könnten durch jenen Umstand in ihrer Meinung nur noch mehr bestärkt werden. Letzteres ist bei Strauß der Fall gewesen. In seinen „Charakteristiken und Kritiken" lesen wir (S. 170.) Folgendes: „Endlich hat das ganze Verhältniß, welches Schleiermacher der Religion und Theologie zur Philosophie gibt, mit dem Grundgedanken des spinozischen tractatus

theologico-politicus auffallende Verwandtschaft. Beide finden das Heil der Kirche und der Wissenschaft nur in der Trennung der Theologie von der Philosophie; weder diese soll jener, noch jene dieser unterworfen seyn, sondern jede innerhalb ihres eigenthümlichen Gebiets sich halten. Der Unterschied ist hierbei nur, daß Schleiermacher der Religion und Theologie das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit und der Reflexion darüber, Spinoza die pietas und obedientia und die zur Begründung von diesen unumgänglich nothwendigen einfachsten Lehren von Gott und seinem Verhältnisse zum Menschen zuweist." Man sieht leicht, daß Strauß den Unterschied zwischen der schleiermacher'schen Trennung der Theologie von der Philosophie und zwischen der spinozischen nur als ein Minimum betrachtet wissen will, die Identität dagegen als das Vorherrschende, und zwar so, daß der später Gekommene in sichtbarer Abhängigkeit gewesen sey von dem Früheren. Daß dieß wirklich Strauß's Meinung ist, können wir um so weniger bezweifeln, wenn wir das jenem angeführten Passus unmittelbar Vorhergehende näher ins Auge fassen. Hier will Strauß nichts Geringeres darthun, als daß die ganze Weltanschauung Schleiermacher's durchaus die spinozische gewesen sey (vgl. a. a. O. S. 167 ff.). Worauf also Delbrück, als er dazu aufgefordert worden war, verzichtet hatte, nämlich dem Schleiermacher den Spinozismus nachzuweisen (vgl. Schleiermacher's erstes Sendschreiben, S. 599. Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Bd. 2.), dessen macht sich Strauß auf wenigen Seiten anheischig. Indeß wo eine so schwere Anschuldigung ausgesprochen wird, wie S. 167. und 172. der „Charakteristiken und Kritiken", daß nämlich alle Hauptsätze des ersten Theils der schleiermacher'schen Glaubenslehre nur dann erst recht verständlich würden, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetze, und daß Schleiermacher den Sätzen Spinoza's bloß „die Kutte des frommen Gefühls" umgeworfen habe,

wo also dem Schleiermacher alle Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit des Denkens abgesprochen und er zu einem bloßen Nachtreter des Spinoza gemacht wird, da hätte es wohl Pflicht und Gewissen erheischt, den Nachweis nicht bloß aphoristisch anzudeuten, sondern ihn gründlich und vollständig zu führen. Sollte dann die gründlich und vollständig bewiesene Wahrheit den Freunden des verewigten Schleiermacher auch schmerzlich gewesen seyn, so würden sie dem Herrn D. Strauß dennoch Dank gewußt haben, zumal da ja ihre Pietät gegen den großen Todten insofern um nichts verringert worden wäre, als die sittliche Größe des Verewigten unangefochten geblieben ist. Denn daß Schleiermacher nicht absichtlich habe täuschen wollen, sondern nur in Selbsttäuschung befangen gewesen sey, gesteht Strauß offen ein. Einen religiösen oder moralischen Vorwurf, sagt er, wolle er ihm mit dem Nachweise gar nicht machen, sondern nur einen wissenschaftlichen. Indeß auch dieser wissenschaftliche Vorwurf ist schwer genug und verdient wohl eine genauere Prüfung. Die vorliegende Abhandlung hat sich zunächst das Ziel gesteckt, den letzten Punct des straußischen Nachweises: die Trennung der Theologie von der Philosophie, gründlicher zu erörtern.

Wenn wir jetzt näher auf die Sache eingehen, so haben wir wohl zunächst die Frage zu beantworten: wie kam Schleiermacher darauf, die Theologie von der Philosophie zu trennen? Offenbar muß diese Trennung ihren Grund haben in der eigenthümlichen Ansicht, die er von beiden Disciplinen hatte; denn daß er so aufs Gerathewohl, ohne durch innere, in der Sache liegende Gründe bestimmt zu seyn, die Trennung solle versucht haben, oder bloß darum, weil ein anderer berühmter Mann vor ihm jene Aufgabe sich gestellt hat, können wir unmöglich von einem Manne glauben, welchem neben dem Scharfsinne die Tugend der Besonnenheit im hohen Grade einwohnte. Auch dieses können wir nicht als Grund der Trennung annehmen, daß er die Philosophie

verachtet habe, weil er sie nicht verstanden. Schon als Uebersetzer des Plato hat sein Name einen guten Klang unter den Philosophen, und wenn wir auf seine Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre hinblicken, so hätte sich ihrer auch der größte Philosoph nicht zu schämen. Außerdem hat sich Schleiermacher in seiner Dialektik, die freilich, wie Schaller „Vorlesungen über Schleiermacher" S. 134. mit Recht bemerkt, in einer sehr abschreckenden Gestalt vor uns liegt, als einen gründlichen philosophischen Denker bewiesen. Schleiermacher kannte also die Philosophie, und weil er sie kannte, wußte er auch ihren hohen Werth zu schätzen. Sie war ihm die Centralwissenschaft, um welche alle übrigen kreisen; sie war ihm das organische Band, das alle einzelnen Theile des Wissens umschlingt und zur wahren Einheit verknüpft. Ohne Philosophie ist das Wissen ein bloß traditionelles, ein bloßes Aggregat von Notizen (vgl. Schleiermacher's Dialektik, S. 2.). Einen so hohen Werth Schleiermacher nun aber auch der Philosophie beilegt, so ist seiner Ansicht nach dieser Werth doch nur ein sehr untergeordneter der christlichen Frömmigkeit gegenüber. Wo es sich um das specifisch Christliche handelt, da soll der Philosophie ein materieller Einfluß durchaus nicht gestattet werden. Durch einen solchen materiellen Einfluß würde das christlich fromme Selbstbewußtseyn nur alterirt; es würde etwas in das Christenthum hineinkommen, was ursprünglich nicht hineingehört. Das Christenthum ist bei weitem überschwänglicher, als die Philosophie. Den specifisch christlichen Inhalt kann die Philosophie nicht finden, — das Christenthum könnte ja sonst auch andemonstrit werden. Durch bloße Demonstration aber, sey sie auch noch so scharf und bündig, dürfte sich wohl Keiner rühmen, ein Christ geworden zu seyn, vielmehr kommt hier 1 Kor. Kap. 2, 9. 10 in Anwendung: ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς

διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ———. Das Christenthum ist wesentlich zu fassen als eine neue Schöpfung (vgl. Schleiermachers christlicher Glaube, 2. Theil. §. 89.). Es kommt durch dasselbe etwas in die menschliche Natur hinein, was ursprünglich nicht in ihr war. Dieses Neue ist die von Gott gewirkte sittliche Umwandlung des inwendigen Menschen, daß das Fleisch nicht mehr den Geist beherrscht, sondern der Geist das Herrschende ist über das Fleisch. Angelegt ist die menschliche Natur allerdings auf dieses specifisch Christliche, aber erzeugen aus sich selbst konnte sie es nicht. Wir Alle wissen aus Erfahrung, daß das sinnliche Selbstbewußtseyn in uns (=Fleisch) den Vorsprung hat vor dem Gottesbewußtseyn in uns (=Geist) (vgl. a. a. O. §. 67, 2.). Das kann nicht das rechte Verhältniß seyn, denn so oft das Gottesbewußtseyn gehemmt und gebunden wird von dem sinnlichen Selbstbewußtseyn, entsteht Unlust in uns, — das Gefühl der Unseligkeit; so oft aber das Gottesbewußtseyn über das sinnliche Selbstbewußtseyn herrscht, entsteht Lust,— das Gefühl der Seligkeit. Könnte nun der Mensch aus sich selbst jenes Gottesbewußtseyn so stärken und kräftigen, daß es mit absoluter Agilität sich mit allen nur möglichen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns zu einem Moment einigt und diesen Moment beherrscht, so bedürfte der Mensch keines Erlösers (vgl. a. a. O. §. 66, 2.). Weil er aber aus sich selbst diese absolute Kräftigung des Gottesbewußtseyns nicht vermag, so muß sie in ihm auf übernatürliche Weise durch einen schöpferischen Act Gottes gewirkt werden. Gott thut dieses durch Christum. Christi Gottesbewußtseyn durchdrang mit absoluter Leichtigkeit alle nur möglichen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns. Gott war in ihm, und weil Gott in ihm war, so hatte er auch die Macht, dem Gottesbewußtseyn der Menschen dieselbe Kraft mitzutheilen, welche das seinige hatte. Dadurch ist Christus der Erlöser. Er erlöst uns von dem Gebundenseyn des Gottesbewußtseyns. Wie Christus erlösend ein-

wirkt, das kann denen, die keine innere Erfahrung davon haben, nicht mit mathematischer Evidenz bewiesen werden. Das Christenthum ist keine Wissenschaft, die von allgemeinen Principien ausgeht, und wo die in den Principien liegenden Momente mit strenger Nothwendigkeit sich entfalten, — es ist lediglich Sache des Gemüths und der inneren Erfahrung. Ueberhaupt hat die Religion ihrem innersten Grunde nach nichts mit dem Wissen zu schaffen. Das Wissen darum ist nicht die Religion oder Frömmigkeit selbst, sondern erst das Abgeleitete; ebenso ist das fromme Thun nicht die Frömmigkeit selbst, sondern erst die Wirkung, zu welcher die Frömmigkeit den Impuls gegeben hat (vgl. a. a. O. §. 3.). Was von der Frömmigkeit im Allgemeinen gilt, das gilt auch von der christlichen Frömmigkeit insbesondere. Die christliche Frömmigkeit ist ihrer inneren Wurzel nach weder ein Wissen noch ein Thun, sondern diejenige Bestimmtheit des Gefühls, in welcher Alles, was die Kräftigung des Gottesbewußtseyns angeht, bezogen wird auf die Erlösung durch Christum (vgl. a. a. O. §. 11.). Das so bestimmte Gefühl bildet das christlich fromme Selbstbewußtseyn. Sein Soseyn, d. i. sein innerer Gehalt, ist etwas übernatürlich Gewirktes. Keine menschliche Lehre hat sein Soseyn gebildet, sondern der Erlöser allein hat es so afficirt. Indeß hervorrufen konnte der Erlöser den christlich frommen Gemüthszustand nur unter der Bedingung, daß er eine vernünftige Basis vorfand. Auf eine vernunftlose Seele hätte er nicht wirken können. Wenn gleich also einerseits das christliche Selbstbewußtseyn ein übernatürlich Gewirktes, mithin Uebervernünftiges ist, so sind doch andererseits die Aussagen über das christlich fromme Selbstbewußtseyn ein rein Vernünftiges, d. h. der Inhalt der frommen Gemüthszustände muß sich vernünftig darlegen lassen (vgl. a. a. O. §. 13.). Ein nothwendiges Requisit ist diese Darlegung nicht bei jedem Christen. Es kann Jemand ein sehr frommer Christ seyn, ohne daß er im Stande ist, seinen Glauben begrifflich klar

zu machen. Von dem Theologen dagegen, namentlich von dem Dogmatiker, wird eine solche begrifflich klare Darlegung verlangt. Er hat die Aufgabe, seinen Glauben wissenschaftlich zu vermitteln. Auf welche Weise soll nun diese Aufgabe gelöst werden? Wie entstehen dogmatische Sätze? Hier ist der Angelpunct, um den sich die schleiermacher'sche Trennung der Theologie von der Philosophie dreht. Derjenige wird dem Begriffe des christlichen Dogmatikers am nächsten kommen, der mit größter Virtuosität zu lauschen versteht, wie das fromme Selbstbewußtseyn jedesmal vom Erlöser erregt ist, und der dann diese frommen Erregungen durch logische Reflexion dialektisch mit möglichster Schärfe und Bestimmtheit vermittelt. Vorstehender Satz wird durch Nachfolgendes deutlicher werden. Wie schon früher angedeutet, ist die eigentliche Wurzel des christlich frommen Selbstbewußtseyns ein bloßes Erregtseyn des Gefühls vom Erlöser. Das Specifische dieses Gefühls ist die Erlösungsbedürftigkeit. Schleiermacher nennt dieß auch die Grundthatsache des frommen Gemüthes. Ist dieses fromme Gefühl vorhanden, so ringt es danach, aus seinem dunklen Grunde hervorzubrechen. Es will nicht rein in seiner Innerlichkeit verharren, sondern sich aussprechen. Auf eine dreifach verschiedene Weise kann es sich aussprechen (vgl. a. a. O. §. 15. 16.). Kommt nämlich der impetus des ungewöhnlich erhöhten frommen Selbstbewußtseyns rein von innen, so wird die dichterische Darstellung gewählt werden. Es erfolgt ein lyrischer Erguß. Kommt dagegen der impetus zur Mittheilung mehr von außen, findet sich einer durch drängende oder begünstigende äußere Umstände dazu aufgefordert, das, was ihn bewegt, mitzutheilen, so wird die Darstellung rednerisch werden. Beide Arten der Mittheilung haben es mit der Verkündigung zu thun, nur mit dem Unterschiede, daß der dichterische Ausdruck rein darstellend, der rednerische dagegen rein bewegend ist. Aus beiden Mittheilungen zusammengesetzt und abgeleitet kann eine dritte als möglich ge-

dacht werden: die didaktische oder darstellend belehrende, welche weniger Verkündigung seyn will, als Bekenntniß. Diese didaktische oder darstellend belehrende Mittheilung eignet sich allein für den dogmatischen Sprachgebrauch. Worin besteht nun das Eigenthümliche dieser dritten Mittheilungsweise? In dem dialektischen Charakter der Sprache und in der systematischen Anordnung. Dialektisch ist die Sprache, wenn sie kunstgerecht gebildet ist, so daß sie in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht werden kann. Diese dialektische oder kunstgerecht gebildete Sprache ist von der Philosophie zu entlehnen, doch so, daß nicht etwa die Terminologie eines zur Zeit im Schwange gehenden philosophischen Systems ausschließlich gewählt wird, sondern vielmehr Gebrauch gemacht wird von dem, was die Schule an die gebildete Weltsprache abgesetzt hat (vgl. a. a. O. §. 28.). Zu umgehen ist diese Anleihe von der Philosophie für die dogmatische Satzbildung nicht, denn was die ersten, im N. T. uns aufbehaltenen Verkündigungen über Christus enthalten, ist nur theilweise didaktisch und ermangelt außerdem des eigentlich Systematischen ganz (vgl. a. a. O. §. 16. Zusatz. §. 27, 3.). Bei Christus freilich, der dadurch sich wesentlich von allen Andern unterscheidet, daß er als Subject der göttlichen Offenbarung den Unterschied stärkerer und schwächerer Erregung nicht kannte, vielmehr sich eines immer sich selbst gleichen Selbstbewußtseyns erfreute, ist anzunehmen, daß die ursprüngliche Form seiner Selbstverkündigung die streng dialektische oder logische gewesen ist (vgl. a. a. O. §. 16, 2.). Was in seinem frommen Gemüthe als von Gott gewirkt sich regte, das wußte er durch meisterhaft logische Reflexion begrifflich zu fixiren und dialektisch mitzutheilen a). Glücklich wäre nun der Dogmatiker daran, wenn er diese rein

---

a) Beiläufig ist hier zu bemerken, daß Schleiermacher a. a. O. §. 18, 1. etwas anders über Christus urtheilt, als §. 16, 2.

dialektische Selbstverkündigung Christi irgendwo ungetrübt vorfände. Er hätte dann bei der logischen Reflexion auf die eigenen frommen Gefühlszustände an der Dialektik Christi eine sichere Norm, woran er sich orientiren könnte. Indeß diese dialektische Selbstverkündigung Christi findet sich nirgends ungetrübt vor. Die wiedergebende Auffassung der ursprünglichen Selbstverkündigung Christi in den neutestamentischen Schriften ist der Form nach nicht congruent der Dialektik Christi. Christus sprach formell anders als die Evangelisten und Apostel, denn die letztern äußern sich theils dichterisch, theils rednerisch. An den Schriften der Apostel und Evangelisten hat also der Dogmatiker formell, d. i. in Hinsicht auf die kunstgebildete Sprache, keine feste Norm. Er muß also diese feste Norm von anderswoher holen, nämlich von der Philosophie. Nothwendige Voraussetzung aber bleibt dabei immer, daß die formelle Hülfe der Philosophie erst dann nachgesucht wird, wenn die positive Erregung und Befruchtung des Gemüthes durch den Erlöser bereits erfolgt ist. Ohne diese vorausgegangene positive Erregung und Befruchtung würde die logische Reflexion kein Object finden, und wenn sie eins fände, so wäre es doch kein christliches, sondern etwas von der Speculation Dargereichtes. Und wiederum, wäre zwar die positive Erregung und Befruchtung geschehen, aber der Dogmatiker nähme nicht, um logisch reflectiren zu können, die Philosophie zu Hülfe, so würde entweder das fromme Gefühl sich bloß dichterisch und rednerisch äußern, oder es würde in der Wurzel verdorren. Aus dem Obigen folgt also, daß der unendlich fromme Gehalt des Gemüthes, d. i. das specifisch Christliche im Gefühle, etwas diametral von der Philosophie Verschiedenes sey. Die Philosophie kann dieses Specifische nicht finden, denn es ist etwas von Gott durch den Erlöser übernatürlich Gewirktes; die Philosophie soll bloß der Hebel seyn, der es aus den Tiefen des Gemüthes zu Tage fördert, — ein bloßes Werkzeug, dessen sich der Theologe, namentlich der Dogmatiker,

zu bedienen hat. Mittelst dieses Werkzeuges kann es dem Dogmatiker allein gelingen, theils den dichterischen und rhetorischen Ausdruck der neutestamentischen Schriften annähernd umzugestalten in den ursprünglichen, dialektischen Ausdruck Christi, theils seine eigenen frommen Erfahrungen dialektisch zu vermitteln und sie systematisch zu ordnen, letzteres freilich nicht auf die Weise, daß die Philosophie zu dieser systematischen Anordnung das Princip hergibt, aus welchem sich von innen heraus das Ganze organisch entwickelt, sondern so vielmehr, daß die Philosophie rein äußerlich die dogmatischen Partikeln, welche auf dem Wege der logischen Reflexion aus dem chaotisch verworrenen, frommen Gefühlszustande heraufbeschworen sind, so gut es eben gehen will, an einander bringt und verbindet. Durch solch' eine Verknüpfung, meint Schleiermacher, würde es am meisten einleuchten, wie Sätze, die rein auf wissenschaftlichem Wege, d. h. durch Speculation, entstanden sind und einzeln betrachtet den ihnen correspondirenden, durch logische Reflexion entstandenen dogmatischen Sätzen sehr nahe zu kommen scheinen, dennoch von letzteren durchaus verschieden sind (vgl. a. a. O. §. 16. Zusatz).

Das ist also die Weise, wie Schleiermacher sich namentlich in seinem „christlichen Glauben" über die Trennung der Theologie von der Philosophie ausspricht. Entschieden und bestimmt tritt er hier der Philosophie entgegen und mit der ganzen Energie seines Geistes versucht er ein von der Philosophie unabhängiges dogmatisches Lehrgebäude zu errichten. Auf diese Loslösung der Theologie von der Philosophie glaubte er um so kräftiger hinarbeiten zu müssen, als es ihm um einen wirklichen Fortschritt in der Darstellung des christlichen Glaubens zu thun war. Wenn nämlich der Philosophie das eigene Geschick widerfahre, über kurz oder lang immer wieder von vorn anfangen zu müssen, so sey eine solche Sisyphusarbeit dem christlichen Glauben nicht zuzumuthen. Ihm sey es Ernst damit, durch allmähliches Fortschreiten die ursprüngliche Selbstverkündigung Christi möglichst wieder zu

gewinnen. Außerdem fordere auch die Geschichte der christlichen Lehre jene Trennung gebieterisch. In den frühesten Zeiten der Kirche nämlich habe eine solche unnatürliche Vermischung fremdartiger Elemente nicht stattgefunden. Erst der Scholasticismus habe Speculatives und Dogmatisches mit einander vermischt. Schleiermacher äußert sich darüber in seinem „christlichen Glauben" (Thl. 1. §. 16. Zusatz) wörtlich so: „Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Sätze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich, als nach Zertrümmerung der classischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Conglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechselung des Speculativen mit dem Dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dieß war auch ein unvollkommener Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch das allmählich immer lauter werdende Bekenntniß, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesetz gestanden habe, frei gemacht hat." — Minder entschieden, als in dem „christlichen Glauben", tritt Schleiermacher in der „christlichen Sitte", herausgegeben von Jonas, Berlin 1843, gegen die Einmischung der Philosophie in die Theologie auf. Freilich strebt er auch hier das gleiche Ziel an. Schon 1823 äußerte er sich zu Jonas, „daß ihm besonders am Herzen liege, die theologische Moral und die gleichnamige philosophische Disciplin noch gründlicher auseinander zu halten, als früher" (vgl. Vorrede, S. VIII.). Indeß ein gewisses Schwanken über das Verhältniß beider Disciplinen ist nicht zu verkennen. Schleiermacher lavirt. Er will gern ab von dem Felsenufer der Philosophie, und doch bringen ihn widrige Winde immer wieder an die Küste hinan. Um hiervon eine klare Vorstellung zu gewinnen, müssen wir, bevor wir weiter ge-

hen, noch einen Blick thun in Schleiermacher's „allgemeine Einleitung zur christlichen Sitte." Wir fragen zunächst: wie gewinnt Schleiermacher Sätze der christlichen Sittenlehre? Den Ausgangspunct bildet auch hier das christlich fromme Selbstbewußtseyn oder der christlich fromme Gemüthszustand. Schon in der Glaubenslehre (Thl. 1. § 26.) weist Schleiermacher darauf hin, daß jeder fromme Gemüthszustand doppelt aufgefaßt werden könne, einmal als ein solcher, wo die Erregung des frommen Gemüthes eine im Innern beharrende ist. Diese im Innern beharrende, durch die Dialektik begrifflich klar gemachte, fromme Erregung gibt die dogmatischen Sätze. Dann aber ist auch jede fromme Erregung zu denken als nach außen hinstrebend. Es ist in ihr ein impetus, ὁρμή, auf das Praktische. Die fromme Erregung will äußerlich durch die That verkörpert dastehen. Solche fromme, nach außen hinstrebende Gemüthszustände, durch logische Reflexion begrifflich fixirt, geben Sätze der christlichen Ethik (vgl. die christliche Sitte, herausgegeben von Jonas, S. 22., besonders S. 24. Anmerkung). Die christliche Ethik hat also mit der christlichen Dogmatik eine und dieselbe Wurzel — das fromme Selbstbewußtseyn, denn die beiden wesentlichen Factoren desselben, das dem Gedanken Zustrebende und das der That Zustrebende, bilden zusammen Ein Ganzes. Was daher schon früher bemerkt wurde von der schöpferischen Befruchtung des Selbstbewußtseyns als der nothwendigen Basis der dogmatischen Satzbildung, das gilt in gleicher Weise von der ethischen Satzbildung. Auch für letztere muß bereits das Interesse am Christenthume oder der Glaube an den Erlöser, — kurz die Grundthatsache des frommen Gemüthes vorhanden seyn. Ist diese Grundthatsache vorhanden, so hat, damit ethische Sätze entstehen, die logische Reflexion auf das, mittelst seines impetus nach außen, That werden wollende Gefühl zu lauschen und es dialektisch zu vermitteln. Die christliche Sittenlehre wird demnach zu definiren seyn als diejenige Wissenschaft, welche die aus der Herrschaft des

christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseyns hervorgehende Handlungsweise beschreibt. Da indeß diese Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseyns in uns selbst so wenig, als in Andern, die der christlichen Kirche angehören, auf absolute Weise ist, sondern erst allmählich wird, in Christo dagegen war, so werden wir schlechtweg sagen können: die christliche Sittenlehre ist eine Beschreibung des Handelns Christi (vgl. a. a. O. S. 32—34.). Also eine bloße Beschreibung des frommen Selbstbewußtseyns soll die christliche Ethik seyn. Dadurch wird schon angedeutet, welches Verhältniß die christliche Ethik zur philosophischen haben soll. Die christliche Ethik ist eine rein historische Wissenschaft (vgl. a. a. O. S. 68.). Die Vernunft hat keinen Stoff zu dem frommen Selbstbewußtseyn hinzu zu bringen, um christlich ethische Sätze zu bilden, sondern sie hat das historisch Gegebene bloß aufzufassen und treu wiederzugeben. Demnach würde das Verhältniß der christlichen Ethik zur philosophischen dasselbe seyn, welches die Dogmatik zur Speculation hat. Bloß die Form, d. i. die dialektische Sprache und eine möglichst strenge systematische Anordnung der durch logische Reflexion auf das fromme Selbstbewußtseyn gewonnenen ethischen Sätze, würde von der Philosophie zu entlehnen seyn, der Inhalt aber, weil ein historisch gegebener und durch keine Speculation zu erreichender, würde als etwas Eigenthümliches der christlichen Sittenlehre verbleiben. So, sollte man erwarten, hätte sich Schleiermacher entschieden und bestimmt, wie in seinem christlichen Glauben, erklärt. Aber hier in der Ethik ist die Sache anders. Allerdings hält er für die ethische Satzbildung die logische Reflexion und die dialektische Sprache, so wie die systematische Anordnung für unentbehrlich, dessen ungeachtet aber soll gerade die Form der christlichen Sittenlehre das charakteristische Merkmal abgeben, wodurch sie sich von der philosophischen Ethik unterscheidet. Er spricht S. 28. der christlichen Sitte den merkwürdigen Satz aus: „Wie nun aber die Elemente der einen (nämlich der Sittenlehre) dem Inhalte nach nicht widerspre-

chen können den Elementen der andern: so ist der Form nach kein Element der einen dem der andern gleich, so daß also beide beides sind, in einer Hinsicht vollkommen gleich, und in der andern vollkommen ungleich." Halten wir zunächst das Letztere fest, die Form. Wenn einerseits die christliche Ethik, um ein wissenschaftliches Gepräge zu bekommen, der philosophischen Form insofern nicht entbehren kann, als ihre Sprache die dialektische und die Anordnung ihrer Sätze eine möglichst streng systematische seyn soll, andererseits aber wieder gerade der Form nach diametral der philosophischen Ethik entgegengesetzt seyn soll, so fragen wir billig, wie wir uns das Letztere zu denken haben. Schleiermacher gibt uns darüber (a. a. O. S. 28.) Aufschluß. Die religiöse Sittenlehre, sagt er, setzt immer voraus das religiöse Selbstbewußtseyn unter der Form des Antriebes, bei der philosophischen Sittenlehre dagegen ist es vorgekommen, daß sie die Nothwendigkeit der Annahme eines höchsten Wesens erst aus dem Moralischen deducirte. Zweitens: die christliche Sittenlehre verzichtet darauf, eine universelle, universalhistorische Tendenz zu haben. Sie schließt sich in ihrer Besonderheit ab, in der sie ursprünglich auftritt, so groß auch ihre Hoffnung ist, sich immer weiter zu verbreiten. Die philosophische Sittenlehre dagegen hängt genau zusammen mit der Philosophie der Geschichte, woraus ihre Abhängigkeit folgt von dem jedesmaligen präponderirenden philosophischen Systeme. Letzteres findet bei der christlichen Sittenlehre nicht statt. Wenn gleich sie eine philosophische Form anstrebt, so verschmäht sie doch die Form eines bestimmten, gerade im Course stehenden, philosophischen Systems. Endlich, heißt es (a. a. O. Beilage A. §. 15), dürfe die christliche Sittenlehre auch nicht die Art der Deduction oder des Beweises mit der philosophischen gemein haben, wiewohl diese Verwickelung nie ganz zu vermeiden sey. — Anders stehen beide Disciplinen ihrem Inhalte nach zu einander. Hier soll zwischen beiden kein Widerspruch stattfinden, denn fände ein solcher statt, so müßten wir der Frömmigkeit zu Liebe der Philoso-

phie, mithin auch der Theologie Lebewohl sagen. Nun bleibt freilich, wenn beide dem Inhalte nach gleich sind, die Schwierigkeit, daß eine von beiden überflüssig ist. Diese Schwierigkeit glaubt Schleiermacher nicht anders überwinden zu können, als daß er beiden das Recht des Nebeneinanderbestehens einräumt. Dieses Nebeneinanderbestehen, meint er, könne auch dann noch fortdauern, wenn einerseits das Christenthum alle Gegensätze in sich überwunden habe, und andererseits die Speculation zur absoluten Vollkommenheit gelangt sey. Denn wenn nun auch für das Christenthum sowohl, als für die Speculation das goldene Zeitalter absoluter und allgemein anerkannter Vollkommenheit eingetreten sey, so habe doch die christliche Sittenlehre immer eine andere Quelle, mithin auch eine andere Form, als die philosophische, und von etwas Ueberflüssigem könne schon deßhalb nicht die Rede seyn, weil die philosophische Sittenlehre ein wesentlicher Theil der philosophischen Construction sey, wenn diese ihren Cyklus erfüllen solle, und weil die christliche Sittenlehre nothwendig sey zur Vollendung der Form des christlichen Bewußtseyns (vgl. a. a. O. S. 27. 28). Dieß ist also die Stellung, welche Schleiermacher auf ethischem Gebiete der Philosophie anweist dem Christenthume gegenüber. Ein höchst wichtiges Zugeständniß hat er hier der Philosophie gemacht: die Philosophie soll aus sich selbst denselben Inhalt produciren können, den die christliche Ethik durch Reflexion auf das fromme Selbstbewußtseyn hervorbringt. Aber wozu dann eine besondere christliche Sittenlehre? Schleiermacher sagt selbst: „Ob es eine besondere christliche Sittenlehre geben könne, hängt gänzlich ab von der Vorstellung, die man über die Person Christi hat. Denn ist man der naturalistischen Ansicht, so muß man sagen: er konnte nichts geben, als was die Vernunft auch würde gegeben haben, und eine besondere christliche Sittenlehre zu geben, wäre Inconsequenz. Sagt man aber: durch Christum ist etwas in die menschliche Natur gekommen, was früher

nicht in ihr war, und auch jetzt nur insofern in ihr vorkommen kann, als sie mit ihm in Verbindung steht, so sind seine Erkenntniß von Gott und seine moralische Vorschriften nichts, worauf die Vernunft von selbst hätte kommen können, und eine eigene christliche Sittenlehre ist nicht nur möglich, sondern nothwendig" (vgl. a. a. O. S. 87. Anmerkung). Was wir also oben aussprachen, daß Schleiermacher in der christlichen Sitte weniger entschieden als in dem christlichen Glauben gegen die Philosophie auftrete, wird man jetzt bestätigt finden. In dem christlichen Glauben wurde der Philosophie gerade das umgekehrte Verhältniß zur Theologie zugewiesen. Der Vernunft wurde geradezu die Fähigkeit abgesprochen, den specifisch christlichen Inhalt aus sich selbst zu finden; nur ein rein formeller Einfluß wurde ihr auf das Christenthum eingeräumt. Da nun der christliche Glaube von Schleiermacher selbst edirt ist, die christliche Sitte dagegen nur nach Collegienheften gedruckt vorliegt, so muß das erstere Werk, als das ausgearbeitetere, maßgebend für uns seyn, wie wir uns die Trennung der Theologie von der Philosophie denken sollen.

Werfen wir jetzt noch einmal einen Rückblick auf das bisher Dargelegte. Zwei Grundelemente werden wir in der schleiermacher'schen Theologie füglich unterscheiden können, ein irrationales und ein rationales. Das irrationale Element könnten wir auch das mystische [a]) nennen, nicht bloß

a) Ausführlich hat sich Schleiermacher über dieses mystische Element in der herrlichen Predigt: „der Zusammenhang zwischen den Wirkungen der Schrift und den unmittelbaren Wirkungen des Erlösers" ausgesprochen (vgl. Predigten, 2. Bd., 5. Sammlung, XIII.) Der eigentliche Nerv dieser Predigt ist, darzuthun, daß es in der Wirksamkeit des Erlösers „doch noch etwas Anderes gab, was weder die Schrift an sich, noch auch Christi Erklärung der Schrift bewirken konnte." Dieses Andere ist eben Christi „geheimnißvolle Macht über die Seele," abgesehen von der Rede und dem Worte. Diese geheimnißvolle Macht des Herrn ist etwas rein Unmittelbares, Unerklärliches, an das Gebiet des

deßhalb, weil die Wurzel der Frömmigkeit das Gefühl seyn soll, sondern deßhalb hauptsächlich, weil das Christwerden, das Interesse am Herrn, das Erregtwerden des Gemüthes zu frommen Gefühlen und Empfindungen rein etwas Uebernatürliches und Geheimnißvolles ist. Das christliche Erregtseyn unseres Gemüthes ist allein durch einen unmittelbaren, schöpferischen Act Gottes bewirkt. Wie es zu Stande gekommen ist, wissen wir nicht, nur das sagt uns unser frommes Selbstbewußtseyn aus, erstens daß es da ist, und zweitens daß wir es nicht selbst bewirkt haben. Wenn nun also auch hinterher die Reflexion zu dem frommen Gefühle hinzutritt und eine Beschreibung davon macht, etwas wird sich immer der Reflexion entziehen und ein irrationales x bleiben, — das ist, daß ich so sage, der erste Anstoß, den wir für das Christliche bekamen. Beides, das Irrationale und das Rationale, verhalten sich zu einander wie das Substantielle zum Accidentellen. Das Substantielle ist die fromme Erregung. Das Accidentelle ist das Wissen um diese fromme Erregung. Jenes ist das Ursprüngliche, dieses das Abgeleitete. Es kann der Mensch, ohne daß er um sein frommes Gefühl weiß, doch ein sehr guter Christ seyn, aber keiner ist deßhalb, weil er vom Christenthume weiß, dieses Wissen aber nicht durch innere Erfahrung gewonnen hat, schon ein Christ. Ist nun aber dieses Schleiermacher's Ueberzeugung, daß das Wissen um die christlich frommen Gemüthszustände nicht ursprünglich zum Christenthum gehört, sondern

---

Wunders Streifendes; darum setzt sie Schleiermacher auch entgegen den Wirkungen der Schrift, welche mehr der rationalen Seite zuliegen. Wie er nun bei der Theologie verlangt, daß die unmittelbare Einwirkung des Herrn auf das Gemüth sich verbinde mit der vermittelnden Wirksamkeit der Philosophie, so verlangt er hier auf ähnliche Weise, „daß beiderlei Wirkungen, die des Wortes und die der unmittelbaren geistigen Gegenwart des Herrn, in der christlichen Kirche immer mit einander verbunden seyen."

nur etwas von außen Hinzugekommenes ist, also im Grunde genommen ein ganz fremdartiges Element ist, das nur dazu dienen soll, die Religion zur Theologie zu machen, oder, mit andern Worten, der Frömmigkeit eine wissenschaftliche Form zu geben, so werden wir es auf seinem Standpuncte ganz begreiflich finden, daß er, was nur Form und Werkzeug seyn soll, dem Stoffe nach scharf abzugrenzen sich bemüht von dem Gebiete, auf welchem der specifisch christliche Inhalt sich befindet. Eine ganz andere Frage ist freilich die, ob es denn Schleiermacher'n gelungen ist, die scharfe Abgrenzung zwischen dem philosophischen und christlichen Stoffe wirklich zu vollziehen, und ob es überhaupt möglich ist, der Philosophie zwar eine formelle Gemeinschaft mit der Theologie zu gestatten, materiell aber sie durchaus zu scheiden. Da wir auf diese Frage späterhin noch einmal zurückkommen werden, so wollen wir jetzt zu der spinozischen Trennung der Theologie von der Philosophie übergehen.

Die Art und Weise, wie Spinoza die Theologie von der Philosophie getrennt wissen will, wird wesentlich bedingt seyn durch die Ansicht, die er von Christo hat (vgl. Schleiermacher's christliche Sitte, herausg. v. Jonas, S. 88. Anmerk.). Ist er der Ansicht, daß Christus nichts Anderes gegeben hat, als was früher oder später die Vernunft auch würde bewirkt haben, so wird er die Philosophie nicht nur als ebenbürtig der christlichen Religion zur Seite stellen, sondern sie sogar als Norm der Religion betrachten; ist er aber der Ansicht, daß durch Christum etwas in die menschliche Natur hineingekommen ist, was die Vernunft nimmer hätte bewirken können, so wird er natürlich, wo es sich um das eigenthümlich Christliche handelt, die Speculation dem Glauben unterordnen müssen und ihr höchstens, wie Schleiermacher, einen formellen Einfluß zur Ordnung und Gestaltung des specifisch christlichen Inhaltes gestatten. Spinoza ist der ersteren Ansicht. Entscheidend sind hierüber folgenge Stellen. Zuerst der 21. Brief. Hier heißt es: Denique . . . dico ad salu-

tem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Iesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Folgende Momente sind in dieser Stelle beachtenswerth. Erstes: Christus nach dem Fleisch, d. i. der historische Christus, hat für Spinoza keinen Werth. Das Leben, Leiden, Sterben des Herrn, seine Auferstehung und Himmelfahrt sind zum wahren Heile durchaus nicht erforderlich. Zwar leugnet er nicht die historische Wirklichkeit, wo von dem Leiden, dem Tode und dem Begräbnisse Christi die Rede ist. Er sagt ausdrücklich ep. 25: caeterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, wohl aber leugnet er, daß durch diese geschichtlichen Facta unser Heil bewirkt sey. Indeß bei der Auferstehung des Herrn und seiner Himmelfahrt leugnet er auch die historische Wirklichkeit. Beide Facta glaubt er allegorisch deuten zu müssen (cfr. ep. 25. sub fin.) [a]). Das Wichtigste an

a) Hinsichtlich der beiden letzteren Puncte, der Auferstehung und Himmelfahrt ist bei Schleiermacher ein gewisses Schwanken und eine gewisse Verwandtschaft mit der spinozischen Auffassungsweise nicht zu verkennen. Zwar spricht er von der Auferstehung und der Himmelfahrt als von „Thatsachen" (christlicher Glaube, §. 99.). Indeß abgesehen davon, daß der Glaube an diese Thatsachen nichts zu schaffen haben soll mit den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum, welche darin bestehen, daß Christus der Erlöser ist und ihm eine wesentliche Unsündlichkeit zukommt, läßt Schleiermacher auch sogleich dadurch auf das Wort „Thatsache" ein sehr zweideutiges Licht fallen, daß er meint, von jedem evangelischen Christen könne nur verlangt werden, an diese Thatsachen zu glauben, insofern er sie für hinreichend bezeugt hält, indem hierbei die heiligen Schriftsteller nur als Berichterstatter zu betrachten sind. Was liegt diesen Worten anders zum Grunde, als der Verdacht, es könne den

Christus ist ihm aeternus ille filius Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia. In der oben angeführten Stelle aus dem 21. Briefe bedient sich Spinoza eines Klimax. Der aeternus filius Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, hat sich 1) in allen Dingen manifestirt (in omnibus rebus sese manifestavit); 2) hauptsächlich im Menschengeiste; 3) am allermeisten in Christo Jesu. Gottes ewige Weisheit oder der ewige Sohn Gottes ist also quantitativ verschieden vertheilt durch die ganze Schöpfung. Die Natur, d. i. die bewußtlose Schöpfung, ist davon durchdrungen; stärker tritt sie hervor im Menschengeiste; am allerstärksten in dem Geiste Christi. Eine ausschließliche Würde vor allen übrigen Menschen kömmt also hiernach dem Herrn nicht zu, sondern bloß eine graduelle. Daß Gott in Christo war und menschliche Natur angenommen, erklärt Spinoza für eben so widersinnig, als wenn der Kreis das Wesen des Quadrats angenommen habe (Ep. XXI: caeterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus humanam naturam assumpserit, monui expresse me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit). Was Alle haben, — die Vernunft, das hatte Christus in der intensivsten Stärke. Er war der klarste

Jüngern bei der Berichterstattung doch wohl etwas Menschliches begegnet seyn, und es sey wohl räthlich, diese Thatsachen allegorisch aufzufassen. Schleiermacher fühlt es selbst recht wohl, was für nachtheilige Folgerungen aus seinen Worten können gezogen werden, darum lenkt er sogleich wieder ein, aber wozu dieses dialektische Drehen und Wenden, um die Verlegenheit, die doch jeder aufmerksame Leser merkt, zu verbergen, und nicht vielmehr ehrlich herausgesagt: σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος? Aber wenn gleich nun für Schleiermacher diese Rede der Schrift von der Auferstehung und Himmelfahrt eine harte ist und er sie mit den ursprünglichen Elementen des Glaubens an den Erlöser nicht recht zu reimen vermag, wie himmelweit verschieden ist dennoch im Uebrigen sein Christusbegriff von dem spinozischen.

Denker, der trefflichste Weisheitslehrer. Sonach hatte seine Lehre nicht etwa eine besondere, übernatürliche Offenbarung Gottes zur Quelle, sondern die Allen gemeinsame Vernunft. Er konnte also dem Menschengeschlechte keine andere Wahrheit mittheilen als die, welche bereits der δύναμις nach im Menschengeiste ist, und der ἐνέργεια nach auch für den Menschengeist wird durch die Speculation. Kurz, Christus ist nicht der Einzige, der dazu geboren und in die Welt gekommen war, daß er die Wahrheit zeugen soll, sondern nur Einer unter den Vielen. Anders freilich scheint sich die christologische Ansicht des Spinoza zu gestalten, wenn wir auf eine hieher gehörige Stelle des tractatus theologico-politicus, ed. Paulus, vol. I. pag. 163 sq. Rücksicht nehmen. Nachdem er nämlich von S. 158. an dargethan hatte, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbart habe, entweder durch Worte oder Gebilde, oder durch beides, Wort und Gebild, an sie gelangt sey, wo denn der doppelte Fall eintreten konnte, daß Wort und Gebild einmal etwas Wirkliches war, dann aber auch zweitens etwas rein Imaginäres, fährt er also fort: praeter haec media nulla alia, quibus Deus se hominibus communicaverit, in Sacris Litteris reperio, adeoque, ut supra ostendimus, nulla alia fingenda neque admittenda. Et quamvis clare intelligamus Deum posse immediate se hominibus communicare, nam nullis mediis corporeis adhibitis menti nostrae suam essentiam communicat; attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, eius mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo u l l u m a l i u m a d t a n t a m p e r f e c t i o n e m s u p r a a l i o s p e r v e n i s s e, p r a e t e r C h r i s t u m, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit

ut olim Mosi mediante voce aerea. Et ideo vox Christi sicuti illa, quam Moses audiebat, vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est, Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse. — In dieser Stelle wird Christus nicht bloß weit über die Propheten erhoben, — die Propheten erhielten ihre Gottesoffenbarungen allein durch das medium der Einbildungskraft (l. l. pag. 164: imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum); was sie durch Hülfe der Einbildungskraft geschaut hatten, theilten sie auch in bildlicher Redeweise mit; um philosophische Wahrheit war es ihnen gar nicht zu thun; wie sie selbst nur durch eine lebhafte Einbildungskraft hervorragten, nicht aber durch eine perfectior mens, so wollten und konnten sie auch nur auf die Einbildungskraft der Andern wirken, nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, et contra, qui intellectu magis pollent eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam magisque sub potestatem habent et quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur (l. l. pag. 172.) — ich sage, in dieser Stelle wird Christus nicht bloß weit über die Propheten erhoben, weil er sine verbis aut visionibus die Offenbarung Gottes erhielt, sondern auch weit über die menschliche Natur überhaupt. Es wird ihm eine praestantior mens atque humana longe excellentior beigelegt, d. h. ein Geist, der die Schranken der menschlichen Vernunft weit überfliegt. Christus war ein übermenschliches Wesen, weil er rein geistig (sola mente) und ohne alle Vermittelung (immediate) auffaßte, was in den ersten Gründen unserer Erkenntniß nicht liegt, weil er also nicht etwa bloß entwickelte, was in der menschlichen Vernunft lag, sondern weil er im höheren, unmittelbaren Rapporte mit Gott stand. Indeß wer sich der frommen Freude überlassen wollte, Spinoza habe in einer, wenn auch vorübergehenden,

doch gläubigen Gemüthsstimmung diese Worte geschrieben, der würde sich sehr bald bitter getäuscht finden. Spinoza steckt selbst ein Warnungszeichen auf. Nachdem er von der höheren Natur Christi gesprochen, erinnert er sogleich, daß er von dem, was einige Kirchen von Christo annehmen, durchaus nicht rede, aber es auch nicht leugnen wolle, denn er gestehe gern, daß er es nicht fasse. Was er eben von Christo behauptet habe, schließe er aus der Schrift. Aus der Schrift — das ist für uns Evangelische, welchen die Schrift „unica regula et norma fidei et vitae" ist, ein hohes, gewichtiges Wort. Der objective Schriftsinn ist für uns streng identisch der Wahrheit. Anders bei dem Weltweisen Spinoza. Für ihn gibt es, wo es sich um Wahrheit handelt, keine ordinärere Autorität, als die heilige Schrift. Wir werden auf diesen Punct weiter unten noch einmal zurückkommen und ausführlicher darüber handeln müssen. Wenn wir nun also auch annehmen wollten, durch ein richtiges hermeneutisches Verfahren sey Spinoza zu dem objectiven Schriftergebniß gelangt, daß Christus ein übermenschliches, unendlich über die Propheten erhabenes Wesen gewesen sey, in welchem die Weisheit Gottes die menschliche Natur angenommen habe, so müssen wir uns doch sofort an das exegetische Princip erinnern, welches Spinoza als das Fundament der echten biblischen Hermeneutik bezeichnet, nämlich: de solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus, und gleich darauf: quinimo apprime cavendum est, . . . ne verum sensum cum rerum veritate confundamus (l. l. pag. 255.) a). Nach die-

a) Man vergleiche hierzu folgende Stelle in Friedr. Aug. Wolf's Proleg. ad Homerum, pag. CLXIII: Ita enim ratio comparata est, ut libris, quos a teneris statim annis cognoscimus, omnes prope nostras nostraeque aetatis opiniones subiiciamus; ac si illi populari usu iam pridem consecrati sunt, ipsa obstat veneratio, quominus in iis absurda et ridicula inesse credamus. Leximus ergo atque adeo ornamus interpretando, quidquid pro-

sem exegetischen Principe würde er sagen können: wenn gleich die Schrift dem Herrn einen höheren, übermenschlichen Geist zuschreibt, so ist es dennoch nicht wahr, daß wirklich ein solches Individuum gelebt hat, vielmehr muß die Vernunft, das lumen naturale, zur normativen Beurtheilung des objectiven Schriftsinnes einzig und allein angewandt werden. Am allerwenigsten ferner dürfen wir annehmen, es sey die Ueberzeugung des Spinoza gewesen, dieser Christus, begabt mit einer praestantior mens atque humana longe excellentior, sey ausschließlich gemacht von Gott „zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung"; er sey Der, von dessen Fülle wir Alle nehmen sollen Gnade um Gnade, — der alleinige Meister, bei dem auch die Weltweisen die Wahrheit von oben lernen müßten, weil sie ohne ihn diese Wahrheit mit ihrer bloßen Vernunft nun und nimmermehr finden würden. Diese Ueberzeugung hatte Spinoza nicht, und daß wir ihm nicht Unrecht thun, wenn wir sie ihm absprechen, wird aus dem Folgenden mit Evidenz hervorgehen. Wir fragen zuerst: was urtheilt denn Spinoza über die Religion überhaupt? Die Basis der Religion ist ihm doctrinae sapientia (cfr. ep. XXI.). Durch die doctrinae sapientia erfahren wir allein, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Diametral entgegengesetzt der Religion ist die superstitio, welche die Gewißheit der göttlichen Offenbarung durch Wunder zu begründen sucht. Die Annahme von Wundern kann aber nur fließen aus der Quelle der Ignoranz. Ignorantia und miracula sind dem Spinoza identisch (cfr. ep. XXIII: miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime

---

prio sensu non ferendum videtur, idque quo doctius et subtilius facimus, eo religiosius facere videmur. Atque ita factum est omni tempore in libris iis, qui pro sacris habiti sunt.

ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut aiunt, sed ignorantiam). Die ignorantia ist die Quelle jeglicher Bosheit (cfr. ep. XXI: ignorantia, quae omnis malitiae fons est). Ist aber die ignorantia die Quelle jeglicher Bosheit, so muß das Gegentheil der ignorantia, d. i. die sapientia, die Quelle jeglicher Tugend seyn. Ziehen wir hierüber Spinoza's Ethik zu Rathe. Maßgebend ist in dieser Hinsicht Prop. XXVII. pars IV: nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus. Was ist nun dieses, was zum Erkennen wahrhaft fördert (ad intelligendum revera conducit), oder was verhindert, daß wir erkennen? Hierüber gibt uns das zweite Scholion zu prop. XL. des zweiten Theils der Ethik Aufschluß. Spinoza unterscheidet in diesem Scholion drei Arten der Erkenntniß. Erstens die opinio oder imaginatio. Wer auf dieser Erkenntnißstufe steht, ist durchaus abhängig von einer vagen Erfahrung. Aus Einzelnem nämlich, was ihm durch die sinnliche Wahrnehmung verstümmelt, confus und ohne Ordnung zugeführt wird, bildet er sich die notiones universales, oder er macht sich solche aus Zeichen, z. B. daraus, daß, wenn er gewisse Worte gehört oder gelesen hat, er sich sogleich der Dinge wieder erinnert und sich von ihnen Vorstellungen macht, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge uns vorstellen. — Die zweite Erkenntnißstufe nimmt die ratio ein. Sie geht aus von den Gemeinbegriffen und von der adäquaten Idee der Eigenschaften der Dinge. Näher erklärt wird diese zweite Erkenntnißstufe in prop. XLIV. pars II: de natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Vergleichen wir damit das zweite Corollarium zu dieser Proposition, sowie die Demonstration des zweiten Corollariums, so gibt uns Spinoza Folgendes zum Verständniß an die Hand: „Es liegt im Wesen der Vernunft

(de natura Rationis est), die Dinge unter einer gewissen Art der Ewigkeit zu erfassen (sub quadam aeternitatis specie percipere), d. h. der Vernunft ist es wesentlich, die Dinge als nothwendig, und nicht als zufällig zu betrachten. Diese Nothwendigkeit der Dinge erfaßt sie wahrhaft, d. h. wie sie an sich sind. Diese Nothwendigkeit der Dinge aber ist die Nothwendigkeit des ewigen Wesens Gottes selbst, also ist es der Vernunft wesentlich, die Dinge unter dieser Art der Ewigkeit (sub hoc aeternitatis specie) zu betrachten. Außer jenen beiden Erkenntnißstufen wird in der angezogenen 40. Proposition noch eine dritte, höchste, angeführt, — die scientia intuitiva. Spinoza verweißt uns bei dieser dritten Erkenntnißstufe auf das Folgende (Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabo). Nur vorläufig und gleichsam im Vorübergehen bezeichnet er sie so: ihr Ausgangspunkt sey die adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum; ihr Zielpunkt sey die adaequata cognitio essentiae rerum. Fast am Schlusse seiner Ethik, und gewiß mit gutem Bedachte, weil die scientia intuitiva der eigentliche Kern der Ethik ist, — der Gipfelpunct des menschlichen Lebens und Strebens, — kommt er in der 25. Proposition darauf wieder zurück in den Worten: Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere, und demonstrirt dann weiter so: die dritte Erkenntnißart nimmt ihren Ausgangspunct (procedit ab ..) von der adäquaten Idee einiger Attribute Gottes und schreitet fort zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge, und je mehr wir auf diese Weise die Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, und deßhalb ist des Geistes höchste Tugend, d. h. des Geistes Kraft (potentia) oder Wesen (natura) oder höchstes Streben (summus conatus), die Dinge zu erkennen nach der dritten Erkenntnißart. — Es ist die Frage, wie sich denn die beiden andern Erkenntnißstufen zu dieser dritten verhalten.

Die erste Stufe erklärt Spinoza für die einzige Ursache der Falschheit (prop. XLI. pars II: Cognitio primi generis unica est falsitatis causa), denn ihr eignen die inadäquaten und confusen Ideen, die zweite Stufe aber wird in der eben angeführten Proposition scheinbar der dritten coordinirt, indem die cognitio secundi et tertii generis als necessario vera bezeichnet wird. Es kann hier nicht in unserem Zwecke liegen, bei dieser scheinbaren Gleichheit, den Unterschied der zweiten und dritten Erkenntnißart genauer zu untersuchen. Wir verweisen deßhalb auf die gründliche und scharfsinnige Auseinandersetzung dieses Unterschiedes bei Sigwart „der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert" rc. S. 97—102. Nur das Resultat dieser Untersuchung wollen wir hier anführen: „Auf der zweiten Stufe hat das Denken allerdings schon Begriffe von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche ihr Wesen ausmachen, wie vom Denken und von der Ausdehnung; aber ein Anderes ist es, diese Begriffe, und ein Anderes, das Bewußtseyn haben, daß jene Eigenschaften Attribute der göttlichen Substanz und die Dinge ihrem Wesen nach Modificationen dieser Attribute sind. Dieses Bewußtseyn tritt erst auf der dritten Stufe der Erkenntniß ein und **bildet** diese Stufe. Die sinnliche Anschauung geht durch den allgemeinen Gedanken (ratio) in die vernünftige Anschauung über, und diese ist somit die **Einheit** des **Sinnes** und der **Vernunft**, welche einerseits (subjectiv) allerdings vermittelt, andererseits aber (an sich) unvermittelt, unmittelbar ist." Dieser höchsten Erkenntnißart kommt also nothwendig Wahrheit zu, und zwar Wahrheit im absoluten Sinne. Auch kann Keiner, der diese höchste Stufe inne hat, daran zweifeln, daß er im Besitze der Wahrheit sey, denn wie das Licht sich selbst und die Finsterniß anzeigt, so ist die Wahrheit Norm ihrer selbst und des Falschen (cfr. prop. XLIII. Scholion. eth. pars II.). Wie nun ferner diese Erkenntnißart Wahrheit, d. i. die rechte Gotteserkenntniß gibt, so gibt sie auch die

rechte Liebe zu Gott, amor Dei intellectualis (cfr. eth. pars V. prop. XXXIII.), und in der Gottesliebe die höchste Seligkeit und Seelenruhe (pars V. prop. XXVII.). Wir fragen: wie gelangt denn nun der Geist zum Besitze dieser adäquaten Ideen und dieser adäquaten Erkenntniß? Etwa so, daß der Inhalt ihm durch göttliche Offenbarung mitgetheilt wird, und daß mithin der Geist nur die Form, das bloße Organ wäre, diesen göttlichen Inhalt in sich aufzunehmen? Keineswegs. Diese adäquate Erkenntniß ist die eigenste Errungenschaft des Geistes. Von etwas positiv Gegebenem, von einer geoffenbarten Wahrheit, die zwar für die Vernunft ist, insofern sie dieselbe aufnehmen soll, aber über die Vernunft, insofern sie dieselbe aus eigener Kraft nicht zu produciren vermag, weiß Spinoza nichts. In der adäquaten Erkenntniß soll ja eben die potentia seu natura des menschlichen Geistes, d. h. seine ihm ursprünglich innewohnende Kraft, sein Wesen bestehen. Aber wenn nun auch der menschliche Geist aus eigener Kraft die adäquate Erkenntniß erreichen kann, ist damit dem Menschen schon völlig geholfen? Wie steht es mit dem Herzen? Ist das Herz schon dadurch rein, daß der Geist hell ist? Schwinden die argen Gedanken, wie Gespenster der Nacht, wenn oben in der mens die clarae et distinctae ideae sind? Also wie steht es mit der Sünde? O ihr besten Männer, würde Spinoza antworten, was ihr für etwas Wirkliches haltet, das ist nicht einmal der Schatten der Wirklichkeit. Die Sünde ist nichts Positives, Reelles, am allerwenigsten etwas, was wider den Willen Gottes streitet. Die Sünde hat kein Seyn, sondern bloß Schein. Sie ist nichts Objectives, sondern bloß etwas Subjectives. Eben weil eure Ideen confus und verstümmelt sind, so habt ihr Sünde. Sünde drückt nur eine imperfectio, eine Unvollkommenheit, aus. Diese Unvollkommenheit kommt uns nur durch Vergleichen zum Bewußtseyn. Wir vergleichen das minder Vollkommene mit dem Vollkommneren, und so halten wir das minder Vollkommene für

Sünde. An und für sich hat jedes Ding die Vollkommenheit, die dem ihm von Gott gegebenen Wesen entspricht (cfr. ep. XXXII: quoad me, non possum concedere, peccata et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtra dico non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo nos nonnisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus homines Deum offendere. Nam primum quod spectat, novimus, quicquid est, in se consideratum sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere, quae sese eo usque in quacunque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est). Mithin können wir im objectiven Sinne nicht sagen: ein Ding ist vollkommener, als das andere, vielmehr ist jedes Ding nothwendig so, wie es ist. Sein Sosseyn ist von Gott auf ewige und nothwendige Weise geordnet und bestimmt. So viel Wesen, so viel potentia ein Ding von Gott bekommen hat, so viel setzt es in die Wirklichkeit heraus, und das, was es heraussetzt, ist in seiner Art gut (cfr. Praef. eth. pars IV: Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus — — — Nihil enim naturae alicuius rei competit, nisi id, quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit). Demnach würde also der Unterschied zwischen dem Frommen und Gottlosen ganz wegfallen, weil jeder das Quantum von Wesenheit zeigt, das in ihm ist? Allerdings drücken auch die Gottlosen in ihrer Art den Willen Gottes aus (cfr. ep. XXXII: verum quidem est impios Dei voluntatem suo modo exprimere), dessen ungeachtet aber ist der Fromme mit dem Gottlosen in keinerlei Weise zu vergleichen, vielmehr findet zwischen beiden

nicht etwa ein gradueller, sondern ein essentieller Unterschied statt (cfr. ep. XXXVI: notari tandem voluissem, quod, quamvis opera proborum (hoc est eorum, qui claram Dei habent ideam, ad quam cuncta eorum opera ut et cogitationes determinantur) et improborum (hoc est eorum, qui Dei ideam haud possident, sed tantum rerum terrenarum ideas, ad quas eorum opera cogitationesque determinantur) et denique omnium eorum, quae sunt, ex Dei aeternis legibus et decretis necessario profluant continuoque a Deo dependeant, attamen non solum *gradibus*, sed etiam *essentia* ab invicem differunt: licet enim mus aeque ac angelus et aeque tristitia ac laetitia a Deo dependeant, nequit tamen mus species angeli et tristitiae esse). Folglich würde also das gesammte Menschengeschlecht in zwei ungleiche, von Gott auf ewige und nothwendige Weise geordnete Massen zerfallen, zwischen welchen, da sie essentiell von einander verschieden sind, gleich wie die Maus von einem Engel essentiell verschieden ist, eine ewige, unausfüllbare Kluft sich befindet, — in die kleinere Masse der probi nämlich und in die größere Masse der improbi. Und was würde den Theilungsgrund für diese beiden großen, ungleichartigen Massen abgeben? Die clara idea = Dei idea = scientia intuitiva = tertium cognitionis genus. Wer diese clara idea hat, der ist eo ipso ein probus, ein Frommer; wer sie nicht hat, ist eo ipso ein improbus, Gottloser. Da nun aber der Wissende allein der Fromme ist, und die scientia intuitiva allein wahre Gotteserkenntniß und durch die Gotteserkenntniß wahre Gottesliebe, und durch beides die höchste Seligkeit gibt, da ferner der Wissende allein Unsterblichkeit hat (cfr. eth. pars V., prop. XLII., schol.: ignarus enim, praeterquam a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam *esse* desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consi-

deratur, vix animo movetur, sed, sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur) *) — kurz, da der Weise allein die wahre Religion hat, denn, wie wir uns aus dem 21. Briefe erinnern, ist die wahre Religion allein durch die doctrinae sapientia begründet, so fragen wir, wie es denn mit dem großen Haufen der Nichtwissenden steht, denen es nicht vergönnt ist, sich zur höchsten Stufe des Denkens zu erheben. Die Beantwortung dieser Frage hängt genau zusammen mit dem Bestreben Spinoza's, die Theologie von der Philosophie zu trennen. Der erste Theil des tractatus theologico-politicus gibt uns hierüber Aufschluß. Was im 32. Briefe Spinoza nur kurz und aphoristisch andeutet, daß nämlich die Bibel für den Pöbel besonders sich eigne (dico Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, continuo humano more loqui), und daß sie unter Gottes gnädiger Veranstaltung durch zwar fromme und unbescholtene, aber unwissende Männer einzig und allein mit Rücksicht auf die schwache geistige Capacität des großen Haufens accommodationsweise abgefaßt sey, das sucht er in den ersten funfzehn Kapiteln des theologisch-politischen Tractates genauer nachzuweisen, und wir haben also für jene briefliche Mittheilung in dem erwähnten Tractate den eigentlichen Commentar.

*) In eine tiefer gehende Untersuchung der spinozischen Unsterblichkeitslehre können wir uns hier nicht einlassen. Die Beantwortung der Frage, wie sich Spinoza die Unsterblichkeit der Seele denkt, was nämlich Bleibendes an der Seele ist, was vergänglich, — denn nicht eine totale Unsterblichkeit der Seele nimmt er beim Weisen an, sondern nur eine partielle (cfr. eth. pars V. prop. XXXVIII. Schol.: — — — hinc sequitur mentem humanam posse eius naturae esse, ut id, quod eius cum corpore perire ostendimus, in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti) — gehört zu dem Schwierigsten in der ganzen Ethik. Treffliche Winke gibt hierüber Conrad von Orelli, Spinoza's Leben und Lehre S. 137—146.

Die Theologie soll los von der Philosophie; beide sollen miteinander nichts gemein haben, sondern durchaus auf eigenen Füßen stehen. (cfr. ed. Paul., vol. I. pag. 150: omnino mihi persuasi Scripturam rationem absolute liberam relinquere et nihil cum Philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti). Nun könnte es scheinen, als läge in der Aufgabe selbst schon: die Theologie zu trennen von der Philosophie, eine contradictio in adiecto. Unter Theologie nämlich verstehen wir doch die wissenschaftliche Behandlung der Religion, die γνῶσις von der πίστις. Indeß auf dem Standpuncte des Spinoza ist dieser Widerspruch nicht vorhanden. Den modernen Begriff der Theologie kennt nämlich Spinoza gar nicht. Bei ihm ist theologia streng identisch mit revelatio = prophetia = Scriptura = fides. So heißt es in der Vorrede zum tractatus einmal: Scripturam ——— nihil cum philosophia commune habere, und dann bald darauf wird statt Scriptura der Ausdruck cognitio revelata gebraucht und dieser der cognitio naturalis (= philosophia) entgegengesetzt. Dann wieder heißt es Kap. XIV. gegen das Ende: superest iam, ut tandem ostendam inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem; im Anfange des 15. Kap. dagegen wird schlechtweg gesagt: qui philosophiam a theologia separare nesciunt. Mag also im tractatus theologico-politicus von Scriptura sacra oder von revelatio oder prophetia oder fides oder theologia die Rede seyn, so sind das alles congruente, sich deckende Begriffe, die sammt und sonders im diametralen Gegensatze zur philosophia stehen. Und worauf beruht nun dieser diametrale Gegensatz; was ist das innere Wesen der theologia oder Scriptura, was durchaus, wie das Wasser das Feuer, die Philosophie perhorrescirt? Die theologia steht ganz auf der ersten Erkenntnißstufe, der imaginatio (opinio). Ihr eignen durchaus die inadäquaten und confusen Ideen. Um Wahrheit ist

es ihr gar nicht zu thun. Ob der Inhalt der Lehre der Schrift wahr ist oder falsch, ist ihr ganz gleichgültig, wenn nur die Form dieser Lehre so beschaffen ist, daß die plebs dadurch zur obedientia bewogen wird (vgl. die entscheidende Stelle ed. Paul. vol. I. pag. 344: Sequitur denique fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent). Gesetzt auch, die Propheten und überhaupt die Verfasser biblischer Schriften wären im Stande gewesen, speculative Wahrheit zu geben, so wollten sie es doch nicht mit Rücksicht auf die schwache Fassungskraft des Volkes. Aber solche philosophische Männer waren die Propheten gar nicht, sondern einfache, fromme, praktische Leute, die in bildlicher Redeweise das dem Volke mittheilten, was sie in Bildern geschaut hatten. Gott selbst hatte Mitleiden mit der Fassungskraft dieser einfachen, praktischen Männer. Wenn er ihnen ein signum (Wahrzeichen) gab, um sie der erhaltenen Offenbarung zu vergewissern, so that er es nicht in der Absicht, um sie zu überzeugen, sondern bloß um sie zu überreden (cfr. ed. Paul. vol. I. pag. 170 sq.: Cum itaque certitudo, quae ex signis in Prophis oriebatur, non mathematica (hoc est, quae ex necessitate perceptionis rei perceptae aut visae sequitur), sed tantum moralis erat, et signa nonnisi a d Prophetae persuadendum dabantur, hinc sequitur signa pro opinionibus et capacitate Prophetae data fuisse etc.) a). Wie nun die

a) Merkwürdigerweise läßt Spinoza hier den lieben Gott einen ähnlichen Gebrauch machen von dem signum, wie ihn die Sophisten zur Zeit des Sokrates machten von der ῥητορική. Wie nämlich den Sophisten die ῥητορικὴ bloß dazu diente, die πίστις zu bewirken ἄνευ τοῦ εἰδέναι d. i. bloß zu überreden suchten, aber nicht zu überzeugen, so soll nach der Ansicht Spinoza's — es schaudert uns beim Niederschreiben dieser Worte — Gott die signa bloß dazu gebrauchen, daß in den Propheten τὸ πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι. Cfr. Plat. Gorgias, Steph. pag. 453—455.

Verfasser biblischer Schriften bloß stark waren durch ihre Einbildungskraft, nicht aber durch ihre wissenschaftliche Erkenntniß, so kann es natürlicherweise auch nur ihr Zweck seyn, vorzugsweise auf die Phantasie der Leser zu wirken, nicht aber auf die Vernunft (cfr. ed. Paul. vol. I. pag. 245: Ostendi enim: Scripturam res non docere per proximas suas causas, sed tantum res eo ordine iisque phrasibus narrare, quibus maxime homines et praecipue plebem ad devotionem movere potest, et hac de causa de Deo et de rebus admodum improprie loquitur, quia nimirum non rationem convincere, sed hominum phantasiam et imaginationem afficere et occupare studet). Selbst Christus wollte nicht, wenn er redend und lehrend umherging, rationem convincere, d. h. wissenschaftliche Erkenntniß bewirken, sondern auch er bequemte sich ganz und gar den Meinungen und Grundsätzen eines Jeden an, um ihn zur pietas, d. i. zum Gehorsam, zu bringen (vgl. die entscheidende Stelle ed. Paul. vol. I. pag. 189: Nec aliter de Christi rationibus, quibus Pharisaeos contumaciae et ignorantiae convincit discipulosque ad veram vitam hortatur, statuendum; quod nempe suas rationes opinionibus et principiis uniuscuiusque accommodavit sqq.). Anders freilich scheint es sich mit Paulus zu verhalten, der sich in seinen Briefen ausschließlich der dialektischen Methode bedient. Aber wenn er auch argumentirt und dialektisch verfährt, so ist es doch keineswegs seine Absicht, philosophische Wahrheit zu lehren, sondern er will nur, wie die übrigen Apostel, brüderliche Ermahnungen (fraternae monitiones mixtae urbanitate l. l. pag. 318.) geben. Indeß ist es bei Paulus nicht zu verkennen, daß er sich oft den Heiden, unter welchen er am meisten versirte und bei welchen er philosophische Bildung vorfand, des leichteren Eingangs wegen zu sehr accommodirte, indem er nämlich die einfachen praktischen Lehren des Christenthums auf die heidnische Philosophie pfropfte und beides, Christenthum

und Philosophie mit einander zu verschmelzen suchte. So legte also schon Paulus den Grund zur Vermischung der Philosophie mit der Theologie. Bei den übrigen Aposteln, die den Juden predigten, fand das Entgegengesetzte statt. Da nämlich die Juden aller Philosophie gram waren, so pfropften die unter ihnen versirenden Apostel das Evangelium auf das Judenthum, und bildeten also, aller Philosophie baar, ein judaisirendes Christenthum (cfr. ed. Paul. vol. I. pag. 323 sq.). Im Großen und Ganzen steht es indeß fest, daß es durchaus nicht im Zwecke der Bibel liegt, auf philosophischem Wege etwas zu lehren, sondern daß sie vielmehr durch bildliche Redeweise und durch praktische Winke und Rathschläge das Volk zum Gehorsam bringen will. Damit die Bibel diesen Zweck erreiche, dem Volke Zaum und Gebiß anzulegen, hält Spinoza es für ganz zweckmäßig, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbart hatte, in die Form des Gesetzes gegossen wurde. Das Gesetz wird als das Mittel, genauer als die causa salutis dargestellt; die effectus des Gesetzes sind „salus" oder „perditio", die salus nämlich als Belohnung des Gehorsams, die perditio als Strafe des Ungehorsams. Beides, Belohnung und Strafe, wird von Gott verhängt, denn er wird bildlich dargestellt als der oberste König und Gesetzgeber. Der Weise nimmt an diesen bildlichen Ausdrücken der Schrift keinen Anstoß. Er ist supra legem. Für ihn ist die Tugend kein äußeres Gesetz, sondern sie geht aus innerem Antriebe hervor (Ex amore virtutis amorem sequitur. Cfr. ep. 32. Ferner tractatus theol.-polit. c. IV. sq.). Indeß, wenn nun auch die Bibel philosophische Wahrheit durchaus nicht gibt und auch nicht geben will, wenn also mithin die Bibel für den Weisen ein Buch ist, das er füglich ignoriren kann, da der Weise an seiner Vernunft die volle Genüge hat a)), so

a) Man vergleiche den Eingang zum 34. Briefe, wo Spinoza mit erschrecklichem Hochmuthe ohne allen Umschweif ganz offen ge-

will doch Spinoza ausdrücklich erinnert haben, daß die Bibel ein höchst nothwendiges und nützliches Buch sey, die den Sterblichen einen sehr großen Trost verliehen habe. Denn da im Vergleich zum gesammten Menschengeschlechte nur sehr Wenige geeignet sind, aus Vernunftgründen der Tugend zu folgen, so wäre fast an dem Heile Aller zu verzweifeln, wenn wir nicht dieses Zeugniß der Schrift hätten (cfr. tract. theol.-polit. cap. XV. sub fin.).

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Gründe, durch welche beide Männer bestimmt wurden, die Theologie von der Philosophie zu trennen, so wird man kaum begreifen, wie man darin hat eine „auffallende Verwandtschaft" zwischen Spinoza und Schleiermacher finden können, daß beide dieselbe Aufgabe zu lösen versuchten, vielmehr werden wir sagen müssen, daß, wenn irgend wo, gerade bei dieser Aufgabe beide Männer diametral einander entgegengesetzt sind. Schleiermacher, wie wir gesehen haben, will die Theologie trennen von der Philosophie, um der ersteren, oder vielmehr der Religion, den Primat zu sichern. Das fromme

---

steht, daß er sich vollkommen bei dem, was ihm sein intellectus sage, befriedige, ohne erst zu fragen, ob damit auch die Bibel übereinstimme, auf deren Studium er zwar einige Jahre verwandt habe, von der er aber offen bekenne, daß er sie nicht verstehe. Wie wohlthuend ist es dagegen, in Luther's Tischreden Kap. 1. folgendes rührende Bekenntniß zu lesen: „Ich zwar, hab nun etliche Jar her die Bibel järlich zweimal ausgelesen, und wenn sie ein großer mächtiger Baum wäre, und alle Worte wären Estlin und Zweiglin, so habe ich doch an allen Estlin und Reißlin angeklopft, und gerne wissen wollen, was daran wäre und was sie vermöchten, und allezeit noch ein paar Oepfel oder Birnlin herunter geklopft." Vergleiche ferner die schöne Stelle in Grimm's deutscher Grammatik, 1. Theil, Zueignung an Savigny: „Die Erhabenheit der heiligen Schriften geht in alle Zungen über; ich habe vielmals bedacht, wie wunderbar die Wirkung des Christenthums auch in dem Stück gewesen, daß es die Vergleichung der Sprachen aller Welttheile erst möglich gemacht hat" u. s. w.

Gefühl ist ihm das Wesentliche, die höchste potentia des Menschen. Das Denken, die logische Reflexion ist nur etwas Außerwesentliches, weil später Hinzugekommenes. Je tiefer der Mensch in seinem frommen Gefühle, desto mehr ist er Mensch. Bei Spinoza findet das gerade Gegentheil statt. Er trennt die Theologie von der Philosophie, um der letzteren den Primat zu vindiciren. Das Denken ist ihm das Kriterium der wahren Religion und der wahren Menschheit. Je klarer der Mensch denkt, desto mehr zeigt er von seiner wahren Menschheit. —

Bei Schleiermacher ferner ist der Grundgedanke herrschend, daß durch den Erlöser etwas in die menschliche Natur hineingekommen ist, was ohne denselben die Vernunft auch mit der größten Schärfe des Denkens nicht würde haben bewirken können, das ist die absolute Kräftigung des Gottesbewußtseyns der Macht des Fleisches gegenüber. Ihm ist also das Christenthum eine zweite geistige, unmittelbar von Gott gewirkte, Schöpfung. Dem Spinoza fehlt dieser Grundgedanke ganz. Weit entfernt, es geltend zu machen, daß dem Erlöser vor allen übrigen Menschen eine specifische Würde zukomme, und daß Er uns von Gott gemacht sey zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung, vor dem erst „die Weisheit dieser Welt" zur „Thorheit" werden müßte, gründet er vielmehr das wahre Heil allein auf die ratio = intellectus = lumen naturale. — Bei Schleiermacher fanden wir ferner, daß, weil eben die ratio den specifisch christlichen Inhalt nicht finden könne, das Gemüth erst müsse durch einen wunderbaren Act Gottes durch Christum ergriffen und befruchtet seyn, bevor der reflectirende Verstand einen Inhalt habe, den er dialektisch vermitteln könne, daß also mithin Schleiermacher, wenn er auch sonst von der Wundertheorie nicht viel wissen will, doch das größte aller Wunder: die innere Umstimmung des Gemüthes, das Christwerden und das Interesse am Christen-

thum, kurz, den Glauben, voraufgehen läßt. Anders Spinoza. Mit der strengsten Consequenz verwirft er jegliches Wunder, mithin auch das Wunder der Wiedergeburt. Das Wunder, habe es einen Namen, welchen es wolle, ist ihm streng identisch mit der ignorantia, und wo ignorantia ist, da ist auch die Quelle geöffnet zu jeder Bosheit. — Schleiermacher ferner, wiewohl er gegen jedes materielle Eindringen der Philosophie in das Gebiet der Religion πὺξ καὶ λὰξ streitet, läßt doch einen formellen Gebrauch der Philosophie zu, weil eben die philosophische Form den christlichen Glauben erst zur christlichen Wissenschaft (Theologie) erhebt. Bei Spinoza dagegen ist ein solcher bloß formeller Gebrauch der Philosophie in religiösen Dingen gar nicht denkbar. Eine Theologie im modernen Sinne kennt er gar nicht. Die wahre Wissenschaft ist ihm allein die wahre Religion. Eine wissenschaftliche Behandlung des christlichen Glaubens dagegen oder der heiligen Schrift oder der Theologie hält er für eine contradictio in adiecto, denn der christliche Glaube, weil berechnet für die plebs, nimmt lediglich die erste Erkenntnißstufe, d. i. die imaginatio oder opinio, ein. Bei Spinoza also gilt allein die Alternative: entweder Philosophie oder Theologie, d. h. entweder die unumschränkte Alleinherrschaft der Vernunft oder Glaube, entweder selbstbewußtes Denken oder blinder Gehorsam. —

Bei Schleiermacher endlich fanden wir, daß, wenn auch die Wenigsten sollten befähigt seyn, ihren Glauben durch logische Reflexion dialektisch zu vermitteln, sie doch an der Ueberschwenglichkeit des christlich afficirten frommen Gefühles einen eben solchen unvergänglichen Schatz haben, wie der christlich fromme Denker, der mittelst der Philosophie diesen Schatz zu heben versteht in klar bewußter Wissenschaft; bei Spinoza dagegen kamen wir zu dem furchtbaren Ergebniß, daß die Wissenden allein die Frommen sind und die Nichtwissenden allein die Gottlosen, daß bei den

Wissenden allein der größere Theil der mens unsterblich ist, daß dagegen die Nichtwissenden, wenn sie zu leiden aufhören, auch zu seyn aufhören. —

Es könnte nun noch am Schlusse unserer Abhandlung von Interesse seyn, kritisch zu untersuchen, mit welchem Erfolge beide Männer ihre Aufgabe gelöst haben. Da indeß eine solche tiefer eingehende, kritische Untersuchung streng genommen über das Ziel unserer Abhandlung hinausliegt, so mögen hier einige Andeutungen genügen. Die Philosophie will Schleiermacher trennen von der Theologie. Ist ihm dieses gelungen? Wir müssen mit Nein antworten, denn Schleiermacher selbst gibt zu, daß die Theologie der philosophischen Form nicht entbehren könne. Nicht ganz also will er die Trennung, sondern nur halb, aber alles Halbe muß schon von vorn herein mit Mißtrauen erfüllen. Dieß Mißtrauen wird gesteigert, wenn wir Folgendes in Erwägung ziehen. Wenn wir nämlich auch die Frage gar nicht aufwerfen wollen, ob sich überhaupt die Form willkürlich von ihrem Inhalte lostrennen lasse, — die Philosophen haben darüber längst entschieden, so wie auch andererseits die Theologen darüber einig sind, daß die christliche Form keinen Werth habe, wenn sie nicht erfüllt sey von dem entsprechenden Inhalte, — ich sage, wenn wir hiervon absehen und einerseits zugeben, daß das Sosesyn d. i. das Afficirt- und Erregtseyn des christlichen Selbstbewußtseyns ein übernatürliches sey, so will es doch andererseits scheinen, als sey es ganz unmöglich, daß dieses Soseyn durch logische Reflexion und durch eine dialektische Sprache in eine philosophische Form könne eingerahmt werden, da ja Beides, der eigenthümlich christliche Inhalt und die philosophische Form, etwas seinem inneren Wesen nach Ungleichartiges ist. Man sollte glauben, das übervernünftige Afficirtseyn des Gemüthes verlange der Gleichartigkeit wegen auch eine übervernünftige Form. Kurz, wie Schleiermacher das Verhältniß angibt

zwischen der philosophischen Form und dem christlichen Inhalte, erscheinen uns Form und Inhalt durchaus nicht congruent, vielmehr ist in dem christlich frommen Gemüthszustande eine solche Ueberschwenglichkeit, daß das objective Bewußtseyn gar keinen adäquaten Ausdruck dafür finden kann. 2) Schleiermacher weist spottend darauf hin, daß die Philosophie immer wieder von vorne anfange, und daß schon um dieser unnützen Arbeit willen die Theologie sich lossagen müsse von der Philosophie. Aber wenn er nun zugibt, den philosophischen Sprachgebrauch nicht entbehren zu können, der philosophische Sprachgebrauch aber kein fertiger ist, sondern mit den wechselnden philosophischen Systemen sich ändert, wird dann nicht immer die Theologie, auch wenn sie nicht gerade den Sprachgebrauch eines bestimmten philosophischen Systems adoptirt, sondern eklektisch verfährt, oder auch nur das benutzt, was die Philosophie an die gebildete Weltsprache abgesetzt hat, in den Wechsel der Philosophie hineingezogen werden? Trifft also der Spott des „Vonvornanfangens" nicht im erhöhten Grade die Theologie, da die Philosophie doch wenigstens selbständig und bewußt von vorn anfängt, die Theologie aber bloß darum von vorn anfängt, weil eine andere Disciplin, deren Form sie nicht entbehren kann, es ihr so vorgemacht hat? 3) S. 130 des ersten Theils des christlichen Glaubens, 3. Ausgabe, erfahren wir, daß wo, wie in der morgenländischen Kirche, das Wissen um die Frömmigkeit und die Verbindung mit einer eigentlichen wissenschaftlichen Organisation ganz aufgehoben ist, Erstarrung eintritt. Ist also die philosophische Form der Pulsschlag der Theologie, bringt jene erst Leben in diese, könnte da nicht leicht der Schluß gezogen werden, daß, wenn schon die bloße Form das Leben gibt, der philosophische Inhalt noch bei weitem mehr Leben in die Theologie hineinbringen müßte? 4) Nach Schleiermacher soll alle dogmatische Satzbildung ausgehen von der inneren Erfahrung.

Die innere Erfahrung ist das Primäre, die logische Reflexion das Secundäre. Die Philosophie soll sich ganz hingeben der inneren Erfahrung und ihr Schritt vor Schritt folgen. Die innere Erfahrung aber, weil sie aus dem frommen Gefühle herkommt, ist etwas rein Subjectives. Sie ist nicht etwas Continuirliches, sondern nur ruckweise Erfolgendes, nichts Festes und Bestimmtes, sondern etwas Zufälliges. Wenn es nun also auch der Philosophie gelingen sollte, diese innere Erfahrung durch logische Reflexion zu fixiren, so würden doch immer nur einzelne dogmatische Partikeln entstehen, aber kein systematischer Zusammenhang unter diesen dogmatischen Partikeln, da ja eben das Princip der dogmatischen Satzbildung — die Grundthatsache des frommen Gemüthes — etwas Subjectives und von der inneren Erfahrung Abhängiges ist. 5) Schleiermacher gibt zu, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur zur Erscheinung kommen könne, sofern es durch eine sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns aufgeregt ist. Die sinnliche Bestimmtheit weiset hin auf ein Bestimmendes außerhalb des Selbstbewußtseyns, also auf die Welt. Dieses Wissen um die Beschaffenheit der Welt ist also immer schon als ein integrirender Theil in unserm frommen Selbstbewußtseyn enthalten. Wer also, wie Schleiermacher, die eigentliche Aufgabe des Dogmatikers darein setzt, eine möglichst genaue Analyse des frommen Selbstbewußtseyns zu machen, der muß ja nothwendig auch den einen wesentlichen Factor des frommen Selbstbewußtseyns, das Wissen, zur Sprache bringen. Bilden aber das subjective und objective Bewußtseyn — Glauben und Wissen — wesentlich Ein Ganzes, wie kann man das, was zusammengehört, trennen wollen?

Darin also müssen wir den Gegnern Schleiermacher's beipflichten, daß der ausgezeichnete Mann in einiger Selbsttäuschung befangen gewesen ist, wenn er glaubte, die Trennung der Theologie von der Philosophie wirklich vollzogen

zu haben, darin aber glauben wir den Gegnern Schleiermacher's bestimmt und entschieden entgegentreten zu müssen, daß derselbe von einem bestimmten philosophischen Systeme, etwa von dem Systeme Spinoza's, abhängig gewesen sey. Vielmehr scheint gerade dieses die Meinung Schleiermacher's gewesen zu seyn, die ihm aber nicht ganz zur Klarheit gekommen ist, daß zwar die Theologie eine philosophische Form zu haben müsse, aber nicht die Form eines bestimmten philosophischen Systems. Damit würde denn auch die daubische Ansicht über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie übereinstimmen, welche Strauß in den Charakteristiken und Kritiken so anführt: „Der Wissenschaft selbst sollte man es daher allerdings nicht ansehen, zu welcher philosophischen Schule diejenigen gehören oder gehört haben, die für ihre Entstehung oder Fortbildung und Vollendung thätig sind" u. s. w. — Werfen wir nun noch zuletzt einen Blick auf Spinoza, und fragen, ob denn er die Aufgabe, die er sich in dem ersten Theile seines theologisch-politischen Tractats gestellt, gelöst habe, so werden wir sagen müssen, auf etwas Halbes, wie Schleiermacher, hat es von vorn herein der Mann nicht angelegt, sondern scharf und bestimmt sucht er zwischen der Philosophie und Theologie die Demarcationslinie zu ziehen, aber daß ihm diese Abmarkung nun wirklich gelungen sey, können wir schon deßhalb nicht annehmen, weil er wiederholt versichert, daß der Kern der Schrift: die ethischen Vorschriften, keineswegs mit dem lumen naturale im Widerspruche ständen, vielmehr von diesem bestätigt würde. Was aber seinem Kerne und Wesen nach eins ist mit einem Andern, kann von diesem nicht losgerissen werden, denn beide Theile verbluten, wenn die Trennung geschieht. Ist es demnach zwei so großen Männern, denen es gewiß nicht an Schärfe des Geistes fehlte, nicht gelungen, jene Aufgabe zu lösen, so muß der Grund davon wohl in dem inneren Wesen beider Disciplinen selbst liegen. Wie daher auch der

Streit zwischen der Theologie und Philosophie, der jetzt mit mehr Erbitterung als je geführt wird, weiter sich gestalten werde, das glauben wir mit Bestimmtheit als das Ende dieses Kampfes bezeichnen zu können, daß man sich nicht bei einem Entweder — Oder, bei einem sich gegenseitig Verleugnen werde beruhigen können. Der, welcher uns „das Schwert" und „das Gericht" gebracht hat, der hat auch die Macht, den Frieden zu geben und das Getrennte zu versöhnen.

---

# Gedanken und Bemerkungen.

# 1.

## Ueber die Makarismen.

Von

Pfarrer D. Kienlen in Colmar.

---

Die Makarismen am Anfange der Bergpredigt bei Matthäus bilden ein kleines, in sich wohlabgerundetes, für sich bestehendes Stück, dessen innere Oekonomie und, in Folge hiervon, dessen genaues Verständniß noch nicht genug herausgestellt worden ist. Wir wollen in Folgendem versuchen, zu dieser Aufgabe etwas beizutragen.

Was die Einsicht in die Oekonomie der Seligpreisungen von vorn herein gehindert hat, ist die vorgefaßte Meinung, die Siebenzahl müsse darin eine Rolle spielen. Selbst de Wette hat sich von dieser Meinung (Commentar zum Matthäus, zu V. 3—16.) nicht losmachen können, sie beruht aber auf gar keinem Grunde. Es sind so viel Makarismen als das Wort *μακάριοι* mit nachfolgenden *ὅτι* wiederkehrt, also 8. Das neunte *μακάριοι* ohne *ὅτι* fügt nichts Neues hinzu, sondern entwickelt nur den achten Makarismus, und die sich hier schon ins Breite verlaufende Redeform bildet den Uebergang zu dem Folgenden.— Diese Zählung, die die einfachste ist, wird sich nun durch die weitere Darlegung noch mehr rechtfertigen.

Man hat auf einzelne, formale Kleinigkeiten, auf Gleichklänge u. dergl. bisher nicht genug geachtet. Das Erste der Art, was uns auffällt, ist, daß der erste und der achte Makarismus dieselbe Verheißung darbieten: *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß diese Verheißung auf eine völlig identische Weise zweien verschiedenen Kategorien von *μακαρίοις* gegeben sey, eben so wenig aber, wie Olshausen und de Wette zu glauben scheinen, daß

V. 10. das Verfolgtwerden wieder auf den Begriff der עניים V. 3. zurückführe, weil man sonst die sechs dazwischen liegenden Eigenschaften als bloße Ausführungen jenes Begriffes betrachten müßte, um nur einigermaßen einen Zusammenhang herzustellen. Dieß ist aber wohl unstatthaft. So werden wir denn annehmen dürfen, zwischen der ersten und der letzten Verheißung finde eine Schattirung der Bedeutung statt. Bei Tholuck (in der ersten Auflage) finde ich die Angabe: es wollten Einige Vers 10. lesen: ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι. Worauf sich diese Lesart gründen soll, ist mir unbekannt, daß sie aber eine richtige Erklärung enthält, steht mir fest. Das erstemal heißen die Worte ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ.: der Eintritt ins Reich Gottes ist ihnen gewiß, und man findet dazu eine Parallele in den Worten Jesu Mark. 1, 15: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; das zweitemal heißen sie: die Vollendung im Reiche Gottes ist ihnen gewiß, und eine solche Parallele findet sich Matth. 25, 34: Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Das Präsens in beiden Makarismen gegenüber dem Futurum in allen übrigen ist auch wohl zu beachten.

Allein ein zweiter Gleichklang führt uns weiter. Vergleicht man denselben achten Makarismus mit dem vierten, so findet sich, daß in beiden der Begriff δικαιοσύνη die Hauptsache ist. Selig sind zuvor, die nach ihr hungern und dürsten, sodann die sich um ihrer willen, wenn sie sie haben, verfolgen lassen. Findet sich nun ein solcher Parallelismus zwischen Nr. 4. und Nr. 8., so entsteht die Vermuthung, er könnte sich zwischen den andern auch zeigen, und dazu geben sich die πραεῖς und die εἰρηνοποιοί, 3. und 7. vortrefflich her, die ersten als solche, die den Frieden von ihrer Seite nicht stören, die andern als solche, die ihn bei den Nächsten stiften. Allein nun scheinen wir schon am Ende zu seyn. Berücksichtigen wir jedoch den dritten Gleichklang: πτωχοὶ τῷ πνεύματι und καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, und verschränken also 5. und 6. mit einander, so entsprechen sich

die πενθοῦντες, die um ihr eigenes Elend trauern, und die ἐλεήμονες, die mit fremdem Elend Mitleid hegen, abermals genau; es bleibt nur das Verhältniß der πτωχοὶ und καθαροὶ selbst zu erläutern, was sich später ergeben wird, und wir haben nur den Verfasser des Evangeliums eines kleinen Gedächtnißirrthums hinsichtlich der Stellung zweier Makarismen anzuklagen — welcher Irrthum wohl nicht der einzige ist in seiner Schrift a).

Somit ergeben sich uns zwei Reihen von Makarismen zu je vieren, welche sich je zwei und zwei entsprechen, und es fragt sich nur, welches denn die Grenzlinie dieser beiden Reihen sey, welches der unterscheidende Charakter eines jeden, der einen solchen Parallelismus möglich macht. Die vierte Seligpreisung zeigt uns dieses ganz augenscheinlich. Was ist nämlich das Gesättigtwerden mit der Gerechtigkeit anders, als die reale Mittheilung der Gerechtigkeit Christi an den Menschen, die Geburt also des neuen Menschen, die Wiedergeburt? In der ersten Reihe hätten wir also Eigenschaften Solcher, welche nach Joh. 3, 21. ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν ἔρχονται πρὸς τὸ φῶς, oder nach Joh. 18, 38. ὄντες ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούουσι τῆς φωνῆς Ἰησοῦ; in der zweiten Reihe dieselben Eigenschaften, wie sie durch die geschehene Wiedergeburt umgestaltet oder entwickelt werden, mit correspondirenden Verheißungen b). Eine Tafel wird zunächst dieß anschaulich machen, sodann werden wir die einzelnen Begriffsbestimmungen exegetisch und dogmatisch zu rechtfertigen suchen. — Ein Fortschritt ist allerdings von 1—4. und wiederum von 5—8. nicht zu bemerken, vom Eintritt ins Reich Gottes geht es durch die Wiedergeburt; zur Vollendung, allein, 2—4., sind einzelne, nothwendige Folgen von dem Allgemeinen, 1.; ebenso 6—8. von dem Correspondirenden, 5.

---

a) Im lachmann'schen Text findet sich eine andere Verschränkung, nämlich von 2. und 3. Diese empfiehlt Gerlach in seinem neuen Testament, weil sich „die Folge der Gedanken noch schöner darzustellen scheint." Inwiefern, wird nicht gesagt, und leuchtet doch nicht von selbst ein.

b) Aehnlich ist die Auffassung Lisco's in seinem N. T.

## Erste Reihe.

1. Die ihre geistige Armuth erkennen, haben bereits den ersten Schritt zum Reich Gottes gethan (in welchem alle Schätze enthalten sind).
2. Die sich über diese Armuth betrüben, werden empfangen den Trost der Vergebung der Sünden.
3. Die geduldig das Leid dieser Zeit tragen, werden durch keine Macht der Erde das Himmelreich verlieren, sondern herrschen über alle Macht der Erde.
4. Die da wünschen, von der Sünde selbst befreit zu werden, werden empfangen die Gerechtigkeit Christi.

## Zweite Reihe.

5. Die ein reines Herz haben, werden im Schauen Gottes diese Schätze empfangen.
6. Die Barmherzigen werden empfangen für die fortdauernden Schwachheitssünden fortdauernde Vergebung.
7. Die den Frieden unter Andern fertigen, werden als Gottes, des Friedenstifters, Kinder erkannt werden.
8. Die da ihre erhaltene Gerechtigkeit selbst in der Prüfung bewahrt haben, empfangen die Krone des ewigen Lebens.

Zu 1. Das πτωχοὶ τῷ πνεύματι wird man nur dann recht verstehen, wenn man es objectiv und subjectiv zugleich faßt. Objectiv genommen, bezeichnet es den Zustand der gesammten Menschheit, die von Gott abgefallen und dadurch in geistige Armuth gekommen ist; den Zustand, der im Gleichnisse vom verlornen Sohn durch Christus selbst bildlich geschildert und im Römerbrief durch Paulus in kurzen Worten bezeichnet ist: πάντες ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, den Zustand der Knechtschaft des πνεῦμα unter der Herrschaft der σάρξ, also den Mangel an richtiger Gotteserkenntniß und heiligem, mit dem göttlichen geeinigten Willen, an Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gute. Subjectiv aber ist es das Bewußtseyn von diesem Zustande, gerade wie Matth. 9, 12. und 13. die κακῶς ἔχοντες und die ἁμαρτωλοί, die da einstimmen in das Wort Röm. 7, 24. Ohne dieses subjective Bewußtseyn genügt der objective Zustand nicht; wer aber dieß Grundgefühl hat, der steht schon innerhalb der Grenzen des Reiches Gottes und kommt gewiß weiter darin voran.

Zu 2. Eine Folge nun von dieser Erkenntniß des geistigen Elendes ist zunächst das πενθεῖν, die Betrübniß darüber — (nicht also jede Betrübniß überhaupt; man wird wohl im Reiche Gottes über jeglichen Kummer getröstet, aber nicht so ohne Weiteres, wie hier der Erlöser verheißt) — das Gefühl derer, welche Matth. 11, 28. κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι genannt werden; die κατὰ θεὸν λύπη 2 Kor. 7, 10., die εἰς σωτηρίαν wirkt. Solcher göttlichen Traurigkeit ist innerhalb des Reiches Gottes, bei gutem Fortgang darin, verheißen das παρακληθήσεσθαι, nämlich der evangelische Trost: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, die Vergebung der προγεγονότων ἁμαρτημάτων vor dem Eintritt in das Reich. Diese beiden Makarismen drücken zusammen das aus, was die Dogmatik die Buße nennt.

Zu 3. Eine weitere Folge des Gefühls der geistigen Armuth ist die Eigenschaft der πραεῖς, dieß praktische Ver=

halten der πτωχοί, der עניים Gott und den Menschen gegenüber unter den Leiden dieser Zeit. Da sich der Bußfertige bewußt ist, für seine Sünden Strafe verdient zu haben, so murrt er nicht gegen Gott, der ihn heimsucht, und eifert nicht gegen Menschen, die ihn beleidigen; dazu stärkt ihn der Trost der Vergebung, den er hat. Er thut, was 1 Petr. 5, 6. befohlen wird: ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, und was Christus selbst in der Bergpredigt will (5, 39.): μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλὰ ὅστις σε ῥαπίσει κτλ. — Die Verheißung aber bietet hier nach unserer Auffassung einige Schwierigkeit. Zunächst müssen wir, wie Tholuck ausführt, unter der γῆ allerdings Kanaan verstehen, in dem bildlichen Sinne, wo Kanaan der Inbegriff aller Güter ist; nun aber fragt sich's: welche Güter hat Christus im Auge gehabt, deren Besitz eine natürliche Folge der πραότης sey? An den Besitz irdischer Güter als solcher ist auf keinen Fall zu denken, denn die πραότης besteht ja eben im geduldigen Tragen des irdischen Elendes. Eben so wenig an den Sieg des christlichen Glaubens über die Erde, denn wir sind noch diesseits der Wiedergeburt, welche zur Theilnahme an diesem Sieg nöthig ist. Wir können demnach die Sache nur verstehen von einer solchen individuellen geistigen Herrschaft über die Erde, über das Zeitliche überhaupt, wie sie etwa 1 Joh. 4, 5. angedeutet und Röm. 8, 28. bis zu Ende entwickelt ist, daß nämlich alles dieß zeitliche Elend dem, der es geduldig trägt, seine geistigen Güter im Reiche Gottes nicht verkümmern können werde.

Zu 4. Endlich, die letzte Folge der Erkenntniß der Sünde ist die Sehnsucht, von ihr selbst wesentlich befreit zu werden, die Kraft der Heiligung zu empfangen, das πεινᾶν καὶ διψῆν τὴν δικαιοσύνην, welche die Verheißung des χορτάζεσθαι, d. h. der wesentlichen Mittheilung der Gerechtigkeit Christi durch sein Leben in uns, dessen Anfang die Wiedergeburt ist, empfängt, jenes ἄρτος ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

καταβάς, wodurch das ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς unser βρῶμα wird.

Für die nun folgende zweite Reihe der Makarismen bildet das καθαροὶ τῇ καρδίᾳ und das ὄψεσθαι τὸν θεὸν ebenso den Ausgangspunct wie für die erste das πτωχοὶ τῷ πνεύματι und das αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ. Hier muß nun jeder Begriff nach seinem Verhältniß zu dem correspondirenden aus der ersten Reihe seine Erläuterung finden.

Zu 5. Die geistige πτωχεία entspringt aus dem Herzen, von welchem der Erlöser sagt (Matth. 15, 19): ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί. Dieses unreine Herz ist nun durch die Wiedergeburt zur καθαρότης umgewandelt worden und diese καθαρὰ καρδία ist gleichsam das Organ, womit der Reichthum empfangen wird, den wir im Reiche Gottes erhalten sollen, nämlich die εὐλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, wo der Mensch πλουτῶν εἰς θεόν (Luc. 12,21.) wird. Dieser πλοῦτος besteht in der Gemeinschaft mit Gott im ὁρᾶν τὸν θεόν. Das sind die θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ (Matth. 6, 20.).

Zu 6. Diese καθαρότης τῇ καρδίᾳ erweist sich nun dem Nächsten gegenüber durch das Gegentheil der sündlichen Regungen des Hasses und Neides, durch das Mitleid mit dem Elende des Nächsten, welches aus der Erinnerung an das ehemalige πενθεῖν über die eigene Armuth entspringt, durch die Bereitwilligkeit, solchem Elende abzuhelfen. Der reiche Mann, der alle Tage herrlich und in Freuden lebt, hat kein Mitleid mit dem armen Lazarus. So ist es im Leiblichen, so im Geistigen. — „Wer nie sein Brod mit Thränen aß" u. s. w. Dieses herrliche Wort Goethe's bewährt sich auch in dieser Beziehung. Solchen ἐλεήμονες wird nun das ἐλεηθήσεσθαι verheißen, nämlich mit Rückbeziehung auf das παρακληθήσεσθαι, die Vergebung der auch den Wiedergebornen noch anklebenden Sünde, die Hebr. 12, 1. und 1 Joh. 1, 10. 2, 2. gemeint ist. Der Gott, welcher durch die Wiedergebornen an Andern das Werk seiner erlö-

senden Barmherzigkeit thun läßt, wie sollte er ihnen selbst diese Barmherzigkeit entziehen?

Zu 7. Eine besondere Offenbarung dieser Barmherzigkeit und also der καθαρότης τῇ καρδίᾳ ist die Eigenschaft der εἰρηνοποιοί, welche im strengsten Wortsinn als Friedensstifter aufgefaßt werden müssen, als die nach außen wirkenden πραεῖς, welche ihre eigene Sanftmuth den Andern mittheilen und so Frieden stiften zwischen dem Nächsten und Gott und zwischen den Nächsten untereinander. Das ist das eigentliche Werk des Evangeliums, welches bei seinem Eintritt in die Welt verkündigt wird mit den Worten: ἐπὶ γῆς εἰρήνη, wie der Friedensfürst bei seinem Abschied spricht: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, während die Welt in der Unreinheit des Herzens Lust an der Zwietracht hat und also, ihres Widerstandes gewärtig, derselbe voraus sagt: οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν. Deßwegen, weil sie dasselbe Werk als Gott treiben, sind die Friedfertigen ihrem Wesen nach τέκνα θεοῦ, sie sollen aber auch als solche anerkannt werden, κληθήσονται in der vollen Bedeutung des Wortes, so daß wir Aehnliches hier finden, als Joh. 17, 23: ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος, ὅτι ἠγάπησας αὐτούς. Dieß ist die Fortsetzung von κληρονομήσουσι τὴν γῆν nach der Seite hin, die sich auf das Verhältniß der Wiedergebornen zu den Menschen bezieht. Nicht nur schaden ihnen die Angriffe der Widersacher nicht, sondern diese selbst erkennen endlich ihr Unrecht und die hohe Würde der Gläubigen.

Zu 8. Indessen ist es nöthig, daß in dem ersten Widerstande der Feinde die Wiedergebornen nicht fallen, sondern die Gerechtigkeit, nach der sie einst hungerten und dürsteten, die sie dann erhalten haben, fortwährend als ihr höchstes Gut betrachten, sich nicht durch die ihnen widerfahrende Hitze zum Abfall bringen lassen (vgl. Apokal. 11, 10.); dann gelangen sie zur innern und äußern τελείωσις im Reiche Gottes.

Haben wir auf diese Art einen strengen Zusammenhang, eine wohlgegliederte Oekonomie des ganzen Stückes mit einer kleinen Umstellung erlangt, so spricht dieser Umstand allerdings sehr für die Relation des Matthäus im Vorzug gegen Lukas. Allein ein übereilter Schluß wäre es, diesen Vorzug nun gleich auf die ganze Bergpredigt auszudehnen, ja wohl gar daraus auf die Authentie des ganzen Matthäus schließen zu wollen. Solche gewaltige kritische Steinwürfe treffen über das Ziel hinaus. Wir sagen einfach: das Evangelium nach Matthäus, welches wir haben, berichtet die Makarismen treuer als das andere nach Lukas, aber auch nicht einmal ganz treu, so daß man das Ursprüngliche wieder erkennen kann. — Auf die Rechnung des Evangelisten die ganze Anlage des Stückes schreiben kann man nicht, weil sonst jene Ungenauigkeit sich nicht finden würde, wir müssen sie also von Jesu selbst herleiten. Wollte nun Einer sagen, in einer solchen unvorbereitet gehaltenen Ansprache könne der Erlöser nicht also planmäßig zu Werke gegangen seyn, so mag er zusehen, wie er seine dogmatische Vorstellung von Christi Person uns annehmbar mache. Wollte aber ein Anderer behaupten, solche kunstreiche Anlage sey von dem hörenden ὄχλος nicht verstanden worden, so antworten wir: er hat sie nicht für den ὄχλος, sondern für uns also eingerichtet; dem ὄχλος von damals und von jeder Zeit genügt der einfache Wortsinn, der zur Seligkeit in der βασιλεία allein nöthig ist.

## 2.

# Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge.

### Bemerkungen,

veranlaßt durch den betreffenden Aufsatz des Pfarrers Rupprecht.

(Stud. u. Krit. 1847. H. 2. S. 396—416.).

Von

Pastor Steffensen

zu Sarau bei Ahrensboek.

---

Indem ich mich anschicke, die Erklärung des Herrn Pfarrer Rupprecht einer kurzen Prüfung zu unterziehen, erlaube ich mir, zuvörderst die Puncte anzudeuten, in denen ich mich mit ihm einig weiß.

Zuvörderst scheint der Herr Verfasser mir darin ganz recht gesehen zu haben, daß unsere Parabel eine Erläuterung von Matth. 19. V. 30. enthält, und auch in der Erklärung dieses Verses selbst stimme ich ihm im Wesentlichen bei.

Wenn er nun aber weiter als den Hauptgedanken, der durch diese Parabel veranschaulicht werden soll, diesen bezeichnet, „daß in Beziehung auf die Theilnahme an den Gütern und Segnungen des Himmelreichs vor Gott kein Verdienst gelte, sondern daß Alles, was an den Menschen geschieht, ein Werk der freien Gnade Gottes sey," — so bin ich zwar weit davon entfernt, es in Abrede stellen zu wollen, daß durch unser Gleichniß den Jüngern, namentlich dem Petrus die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns der Gnade des Herrn gegenüber gezeigt wird, aber ich möchte den Grundgedanken der Parabel, eben weil ich sie mit dem Verfasser für eine Erläuterung des 30. V. im 19. Kap. halte, doch etwas anders fassen.

Es wird uns nämlich nach meinem Dafürhalten im 16. V. unseres Kapitels vom Herrn selbst der Schlüssel zum rechten Verständniß der betreffenden Gleichnißrede in die

Hand gegeben. Indem der Herr sagt: „οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι" κτλ., verpflichtet er uns damit, eben in diesen Worten den Hauptgedanken des Gleichnisses zu suchen. Wollen wir also unser Gleichniß verstehen, so müssen wir zuvörderst diese Worte zu verstehen bemüht seyn. Wenn nun der Herr Verfasser in seinem Aufsatze (S. 398.) sagt, der Ausspruch V. 16. sey keineswegs dem Sinne, sondern nur den Worten nach von V. 30. verschieden, und wenn er diese Wortverschiedenheit weiter daraus erklärt, daß in der Parabel bloß von solchen Ersten die Rede sey, welche wirklich die Letzten geworden seyen, und umgekehrt, — so wird ihm das von einer besonnenen Exegese schwerlich zugestanden werden dürfen. An sich bedingt schon jede Wortverschiedenheit auch eine, wenn auch noch so geringe, Verschiedenheit des Sinnes, hier aber ist die Verschiedenheit des Ausdrucks der Art, daß wir nicht so leicht über sie hinweggehen dürfen, wie der Verfasser gethan hat. Er umschreibt nämlich den 16. V. also: „So kann und wird es geschehen, daß die Letzten, d. i. Solche, welche gegen Andere als die Letzten betrachtet werden müssen, Erste seyn werden, und umgekehrt," — eine Umschreibung, die, wenn sie sprachlich und sachlich berechtigt wäre, denn allerdings die wesentliche Gleichheit dieses Ausspruchs mit dem im Kap. 19. V. 30. vorgekommenen darthun würde. Aber ist sie das? darf οἱ πρῶτοι in demselben Sinn genommen werden wie πολλοὶ πρῶτοι und οἱ ἔσχατοι ebenso erklärt werden wie πολλοὶ ἔσχατοι? — Ich glaube das nicht, und auch wenn Analogien für diesen Sprachgebrauch beigebracht werden könnten, ich glaube nicht, daß wir Ursache haben, von der doch offenbar zunächstliegenden Erklärung, wonach οἱ πρῶτοι so viel ist als „alle Ersten" und οἱ ἔσχατοι so viel als „alle Letzten," abzugehen. Aber wie haben wir dann den Sinn dieses Ausdrucks zu fassen? Ich glaube so, daß wir ein durch die Parabel motivirtes Urtheil über diejenige sittliche Beschaffenheit haben, die für das Himmelreich befähigt oder vom Himmelreich ausschließt, während V. 30. (im 19. Kap.) gar nicht von der

sittlichen Beschaffenheit, sondern von dem bloßen Factum die Rede war, daß manche früh zum Himmelreiche Berufene in Gefahr kommen könnten, von ihm ausgeschlossen zu werden, während manche spät Berufene ihnen vorgezogen würden. — Der 30. Vers enthält also nach unserer Meinung die Einleitung des Gleichnisses in den Worten: Viele Erste (Frühberufene) werden Letzte seyn, und viele Letzte (Spätberufene) Erste (nämlich hinsichtlich der Erwählung oder der κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου). Der 19. Vers dagegen enthält die Summa des Gleichnisses in den Worten: „So (wie es im Gleichnisse anschaulich gemacht ist) werden die Letzten, d. h. Alle, die sich selbst für Letzte halten, vor Gott oder hinsichtlich der κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου zu allererst berücksichtigt werden, während die Ersten, d. h. Alle, die sich selbst für Erste halten, vor Gott als Letzte dastehen; denn mit der Annahme der Berufung ist die Erwählung oder das Seligwerden noch keineswegs gegeben, vielmehr kann auch der zur Seligkeit wirksam Berufene die Erwählung durch hochmüthige Selbstüberhebung verscherzen. Fassen wir nun von diesem Gesichtspuncte aus das Gleichniß selber ins Auge, so sehen wir, daß dasselbe eine parabolische Begründung der im 30. Vers des 19. Kap. ausgesprochenen Wahrheit enthält: „Viele Erste werden Letzte und viele Letzte Erste seyn.“ Es gilt das nämlich von allen denjenigen Ersten, die die frühere Berufung und demgemäß die längere und heißere Weinbergsarbeit, statt darin eine unverdiente Gnade zu sehen, vielmehr auf Rechnung ihrer eigenen Vortrefflichkeit schreiben, und ebenso von allen denjenigen Letzten, die, statt darüber zu murren, daß Andere ihnen vorgezogen, früher berufen sind als sie, vielmehr dankbar die Gnade Gottes auch in dieser späten Berufung erkennen. Während nämlich die Erstgenannten, auch wenn der Herr ihnen, gleich dem Hausvater im Gleichniß, die ζωὴ αἰώνιος aus Gnaden wollte zu Theil werden lassen, sie entweder gar nicht annehmen oder doch nicht durch sie befriedigt (beseligt) werden, so sind die Letztgenannten, als die von aller Lohnsucht Entfernten, voll-

kommen geeignet, des ewigen Lebens auf die rechte Weise theilhaftig zu werden. Ist das aber der Sinn des Gleichnisses, dann ergibt sich auch leicht, wie weit die Ausdeutung der einzelnen Züge eine exegetisch berechtigte ist. Wir haben nämlich zwischen der homiletischen Anwendung und zwischen der wissenschaftlichen Erklärung des Bibelwortes und namentlich der biblischen Gleichnißreden viel schärfer zu unterscheiden, als das gewöhnlich geschieht. So ist z. B., um bei unserem Gleichnisse stehen zu bleiben, die Ausdeutung der Stunden, zu welchen der Hausvater ausgeht, Arbeiter in seinen Weinberg zu miethen, exegetisch unberechtigt, während die homiletische Anwendung für ihre Zwecke allerlei Brauchbares darin finden mag. Der Exeget hat aber diese ganze Schilderung nur in Beziehung auf diejenigen Puncte zu beachten, die über den Herzenszustand der Berufenen Aufschluß zu geben geeignet sind. In dieser Beziehung ist nun das *συμφωνήσας κτλ. ἐκ δηναρίου* im zweiten, das *ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον κτλ.* im vierten und das Gespräch des Hausvaters mit den zuletzt Gedungenen (V. 6. und 7.) lehrreich. Während nämlich die zuerst Gedungenen gleich bei der Berufung ihre Lohnsucht verrathen, wird es bei den um die dritte, sechste und neunte Stunde Berufenen durch das „*ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον*" *κτλ.* des Hausvaters offenbar in der Schwebe gehalten, wie wir uns die Herzensstellung dieser Arbeiter zu denken haben, während es aus dem Gespräch des Hausvaters mit den zuletzt Gedungenen (wo das *ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον κτλ.* mit Lachmann in V. 7. wegzulassen ist) deutlich hervorgeht, daß diese aus reiner Freude an der Arbeit und ohne alle Lohnsucht dem Ruf in den Weinberg gefolgt sind. Dadurch wird denn nun auch der Auftrag motivirt, den nach beendigter Arbeitszeit der Hausvater seinem Verwalter ertheilt: „*κάλεσον τοὺς ἐργάτας*" *κτλ.* Daß die zuletzt Gedungenen den vollen Tagelohn erhielten, obwohl sie nur Eine Stunde gearbeitet hatten, hatte eben darin seinen Grund, daß ihre Gesinnung dem Hausvater gefiel, und daß ihnen zuerst der Lohn ausbezahlt wurde, das sollte den zuerst Ge-

dungenen zeigen, wie ihr, wenn auch langer und heißer, doch lohnsüchtiger, Dienst dem Hausvater nicht so willkommen gewesen, als der kurze, aber willige und uneigennützige Dienst der zuletzt Gedungenen. Der Schluß des Gleichnisses läßt nun aber vollends den Gesinnungsgegensatz offenbar werden, der zwischen den zuerst und zuletzt gedungenen Arbeitern von Anfang bestand. Während die zuletzt Gedungenen, so wie es sich gebührt, ihren Groschen aus der Hand des Verwalters annehmen, murren die zuerst Gedungenen wider den Hausvater, und beweisen damit, wie richtig sie von diesem beurtheilt waren. Indem aber der Hausvater von ihrem Murren Veranlassung nimmt, ihnen zu zeigen, wie die bittere Wurzel ihres hochmüthigen und lohnsüchtigen Herzens sich nun auch in der Scheelsucht offenbare, nach der sie sich nicht in die den zuletzt Gedungenen erwiesene Güte zu finden vermöchten, zeigt uns das letzte Wort des 14. Verses: *ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε*, daß die murrenden Ersten den Groschen verächtlich hatten liegen lassen. Dieser Zug scheint mir nur für das richtige Verständniß des ganzen Gleichnisses und namentlich der Sentenz im 19. V. von entscheidender Wichtigkeit. Wie wir uns nämlich die Wirkung der Worte des Hausvaters denken, ob so, daß sie in dem Gefühl ihrer Schuld den Groschen annahmen, oder so, daß sie, sich in ihrem Herzen verhärtend, sich fortwährend weigerten, den Groschen zu nehmen, in jedem Falle bleibt das Wort: *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κτλ.* in dem oben angegebenen Sinn durch das Gleichniß erwiesen. Nahmen sie ihn nämlich reumüthig an, so waren sie ja eben in dem Augenblicke aus *πρώτοις* — *ἔσχατοι* geworden, nahmen sie ihn aber nicht, so war eben ihr vermeintliches Verdienst daran Schuld, daß sie des ihnen zugedachten Lohns verlustig gingen. In jedem Falle aber war das Gleichniß vollkommen geeignet, dem lohnsüchtigen, weil hochmüthigen, Petrus und allen ihm Gleichgesinnten zu zeigen, daß sie erst aus hochmüthigen Ersten demüthige Letzte werden müßten, wenn sie der *κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου* sich sicher getrösten wollten.

---

# Recensionen und Uebersichten.

## 1.

Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation von Dr. Th. Kliefoth, Superintendenten und erstem Hofprediger zu Schwerin. Rostock und Schwerin 1847.

---

Je grösser die Verdienste sind, welche sich Kliefoth um die von der mecklenburg-schwerinischen Landesgeistlichkeit in Arbeit genommene Revision ihrer alten Agende von 1602 und ihrer Cultusordnung erworben hat, und je bedeutender diese neueste Schrift für die Theorie des protestantischen Cultus überhaupt ist, — denn auch seine eigene 1844 erschienene Theorie des Cultus der evangelischen Kirche hat Kliefoth durch dieses neueste Werk vielfach ergänzt und weiter gefördert: — desto mehr fühlt sich der Einsender gedrungen, in einigen Puncten, welche das Verhältniß der lutherischen und reformirten Cultusprincipien betreffen, eine abweichende Ansicht darzulegen; und zwar nicht zuletzt, um mit dem Verfasser selbst sich auch in diesen Puncten wo möglich zu verständigen.

Der erste Abschnitt des Buches „sucht die ursprüngliche Gottesdienstordnung der lutherischen Kirchen Deutschlands historisch darzustellen, wie sie sich im Conflicte mit der katholischen Kirche einerseits und mit den reformirten andererseits festgestellt habe. Der zweite Abschnitt weist die späteren Veränderungen und Verkürzungen jener ursprünglichen

Formen nach mit besonderer Beziehung auf Mecklenburg. Der dritte Abschnitt will auf Grundlage des Vorhergehenden einige allgemeine Gesichtspuncte und Hauptpuncte feststellen versuchen, welche die in Mecklenburg jetzt unternommene Cultusrevision möchte zu nehmen haben." Der erste Abschnitt ist ein bedeutender Beitrag zur Theorie des protestantischen Cultus; sehen wir zu, daß die erfreulichen Anfänge dieser Theorie nicht durch eine schroffe Auffassung des Unterschiedes lutherischer und reformirter Gottesdienste gestört werden. — Den ersten Abschnitt eröffnet die Bemerkung, „daß die reformirte Gottesdienstordnung der Schweiz nur die liturgischen Formen kenne, in deren Abfolge die einzelne gottesdienstliche Stunde auf eine immer gleiche Weise verläuft; der Inhalt dieser Formen sey vermöge der freien Texteswahl meist ganz abhängig von der jedesmaligen Entschließung des Predigers, und Alles, was die reformirte Kirche vom Kirchenjahr kenne, habe zu den gottesdienstlichen Formen so wenig ein bestimmendes Verhältniß, daß man in einem kurzen Nachtrag die wenigen allgemeinen Bestimmungen über die Feste abthun könne. Dagegen sey in der lutherischen Kirche jeder einzelnen gottesdienstlichen Stunde — mit Ausnahme der Untergottesdienste — ihr Inhalt gegeben durch die Stelle, welche sie im Kirchenjahr einnimmt; selbst auf die Abfolge und Behandlung ihrer einzelnen liturgischen Stücke wirke das Kirchenjahr bestimmend ein." — Schon diese Vorbemerkung schärft einen bloß fließenden Unterschied zum bestimmten Gegensatz; denn daß jeden Gottesdienst in der lutherischen Kirche die Stelle, welche er im Kirchenjahr einnimmt, durchgreifend charakterisire, ist so wenig zuzugeben, als daß reformirterseits vom Kirchenjahr nichts übrig sey als nur die hohen Feste. Gerade in der Schweiz kennt man zu den F e s t t a g e n auch F e s t z e i t e n, indem die Sonntage vor und nach hohen Festen vom Feste bestimmt werden; auch feiert man an den Sonntagen der Fastenzeit das Leiden des Herrn nach fortlaufenden Abschnitten je eines Evangeliums, welche

als Texte der Predigt zum Grunde liegen, singt ein besonderes Passionslied und betet ein besonderes Passionsgebet; vollends am Buß- und Bettag ist der ganze Gottesdienst durch Alles hindurch vom Charakter dieses besondern Festes durchdrungen und kirchenregimentlich festgestellt. — Andererseits, obwohl der lutherische Cultus das Kirchenjahr vollständiger in sich aufgenommen und die Perikopen beibehalten hat, bleibt er doch weit hinter dem zurück, was der Verfasser behauptet. Oder wie läßt sich denn nachweisen, daß jeder Hauptgottesdienst an jedem Sonntag durchgehends die Stellung, welche er im Kirchenjahr hat, ausdrücke? — Sogar die Perikopen haben größtentheils nichts in sich, was gerade nur diesem Tage angepaßt wäre. Diese einleitende Bemerkung ist charakteristisch für die ganze Stellung des Verfassers zu den Controverspuncten, indem durchweg der Unterschied des Cultus beider Kirchen sehr straff gespannt und zu Gunsten der lutherischen beurtheilt wird.

Die allgemeinen Principien der lutherischen Kirche im Cultus leitet der Verfasser ab aus Luther's kleiner Schrift: von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde. „Der erste Mißbrauch, wider welchen sich Luther richte, sey, daß man Gottes Wort geschwiegen und allein gelesen und gesungen; der andere, daß, während man Gottes Wort geschwiegen, die unchristlichen Fabeln und Lügen in Gesängen, Legenden und Predigten hereingekommen sind; der dritte, daß man solchen Gottesdienst als ein Werk gethan hat, damit Gnade und Seligkeit zu erwerben, und so der Glaube untergegangen." — Wenn der Verfasser in diesem Wort vollständig die Principien der lutherischen Kirche über gottesdienstliche Dinge findet, so muß man, da reformirterseits ganz gleiche Worte gesprochen worden sind, begierig seyn zu erfahren, wie aus beiderseits gleich anerkannten Grundideen gerade nur die Besonderheit der lutherischen Cultusprincipien gefolgert werde. — „Der dritte Mißbrauch", sagt der Verfasser, „sey die Wurzel der beiden andern, daß

die katholische Kirche, sich selbst an die Stelle des einigen Mittlers zwischen Gott und die einzelnen Menschen stellend, Christo sein Amt abnahm und ihr eigenes Werk und Thun an die Stelle der Thätigkeit Christi setzte." — Der Gottesdienst sey darum nur ein Thun der Kirche geworden, ohne daß auch Gott und Christus, sich und ihre Gaben mittheilend, in den Cultus eintreten im Wort und im Sacrament. „Das Wort Gottes trat zurück und das Sacrament des Altars, statt daß der Herr in ihm sich mittheilte, verwandelte sich in ein Werk der Kirche, welche das Opfer Christi täglich conficirt und Gott darbringt. Die Kirche, durch ihre Priester repräsentirt, erscheint nicht als die von Gott empfangende, sondern als die aus dem Schatz ihres Besitzes heraus Gott Lob, Preis und Dank opfernde. Aus dieser Quelle floß das katholische Cultussystem."

„Die Reformation," heißt es weiter, „konnte gegen dieses eine zwiefache Oppositionsstellung einnehmen; man konnte zunächst das katholische Cultussystem deßwegen in Anspruch nehmen, daß es eine Abweichung vom Ursprünglichen sey, ein Traditionelles statt des Echten, daß es nicht apostolisch, nicht schriftmäßig sey. Diesen Weg des abstracten Schriftprincips sey die reformirte Kirche gegangen, sie habe den katholischen Cultus nicht dogmatisch befragt, was in ihm ideell der Schrift widerstreite, sondern in meist äußerlicher, historischer Vergleichung abgethan, was sich ihr als nicht der apostolischen Zeit und dem frühesten kirchlichen Alterthum angehörig erwies. Die lutherische Kirche theile mit der reformirten das Princip der Schriftmäßigkeit, insofern auch ihr nur diejenige kirchliche Institution für rein und zulässig gilt, welche die Schrift nicht wider, sondern für sich hat. — Aber sie habe sich nicht an dem äußerlich historischen Kanon genügen lassen, sondern den gegenüberstehenden Irrthum wie die eigne Wahrheit dogmatisch erfaßt." — Auch hier ist eine bloße Modification in der protestirenden Stellung beider Schwesterkirchen zum festen Gegensatz geschärft; denn die

Reformirten verstanden das Schriftprincip doch auch nicht nur abstract, wie die Schrift äußerlich historisch vorliegt, sondern sie ließen gelten, auch was implicite in der Schrift liege und per necessariam consequentiam aus ihr folge; kurz, sie wollten in der historisch gegebenen Schrift zugleich die gerade von ihrer Dogmatik so sehr betonte ideelle Wahrheit als Kanon anerkennen. Daß der katholische Cultus vom rein Christlichen abgewichen sey, die katholische Tradition der Schrift vielfach widerspreche, war nicht der erste und dominirende Eindruck; über ihm stand der Eindruck, daß statt Gottes die Creaturen angebetet und vergöttert wurden. Diese Abgötterei zu beseitigen, war das Hauptstreben, die h. Schrift aber des alten und des neuen Testamentes erkannte man als das specifisch berechtigte und durchgreifende Mittel zu diesem Ziel. Eher wäre also zu betonen, daß der lutherischen Kirche die judaisirende Werkheiligkeit, der reformirten aber die atheisirende Abgötterei als die Hauptkategorie erschien, in deren Lichte man die römischen Mißbräuche anschaute. — Daher berufen sich die Reformirten aufs A. T. so sehr als aufs N. T. Beide sind ja für Abweisung des Paganismus gleich wichtig; daher konnte man schon den Schriftausdruck, wie er gerade lautet, geltend machen, ohne die ideelle Wahrheit hinter ihm erst noch als etwas Verborgenes zu suchen, während Luther, weil wider ein als jüdische Werkheiligkeit aufgefaßtes Unwesen gerichtet, theils das alte Testament weniger unmittelbar hervorheben, theils die Schrift überall aus der Idee der Glaubensrechtfertigung erklären mußte, denn nicht die ganze Schrift als religiöse überhaupt, sondern das durch sie, namentlich durch die paulinischen Briefe hervorgehobene Princip der Rechtfertigung durch den Glauben ist die wider einen werkheiligen Gottesdienst am schärfsten sich richtende Waffe. —

Einen zweiten Gegensatz in den Cultusprincipien beider Kirchen können wir noch weniger so anerkennen, wie der Verfasser ihn darstellt. — „Dem katholischen Cultus, der nur

ein von der Kirche Gott dargebrachtes Werk und Opfer gewesen sey, habe die lutherische Kirche einen Cultus gegenübergestellt, welcher ein Gedoppeltes in sich vereinige, theils allerdings das Gott darzubringende Opfer, somit ein Sacrificielles, theils aber auch das Sacramentale, in welchem Gott uns etwas gewährt, und zwar die mit der Ceremonie oder Cultushandlung verbundene Verheißung. — Der Art z. B. sey die h. Taufe, weil sie eine Handlung ist, welche nicht wir Gott darbringen, sondern in welcher Gott uns tauft und uns dabei Vergebung der Sünden gibt und gewährt. Das Sacrificielle oder das Opfer zerfalle in ein zwiefaches, in das Sühnopfer, d. h. eine Handlung, welche genugthut für Schuld und Strafe, Gott versöhnt und Andern Vergebung der Sünden erwirbt, und in das Dankopfer, welches nicht Vergebung der Sünden erwirbt, sondern welches von den Versöhnten dargebracht wird, um für diese oder andere Wohlthaten Dank zu sagen. Ein Sühnopfer könne von Menschen gar nicht dargebracht werden, sondern das einzige und für ein und alle Mal geschehene sey der Tod Christi. Es bleiben für uns also nur Dank- und Lobopfer, und aller Cultus zerfällt in die sacramentale Seite, auf welcher das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, und in die sacrificielle, auf welcher Predigt, Glaube, Anrufung, Danksagung, Bekenntniß, ja im weitern Sinne alle guten Werke und Leiden der Gläubigen liegen. Die Katholiken verdrängen das Sacramentale oder verwandeln es in ein Sacrificielles." —

Unstreitig eine werthvolle Darstellung der beiden den Cultus constituirenden Elemente; ob aber der Verfasser die Unterscheidung beider Elemente oder Seiten des Cultus theils an sich richtig ausführe, theils auf gerechte Weise dann wider die Reformirten geltend mache, muß der Einsender durchaus bezweifeln. — Das Erstere betreffend, lassen sich nicht äußerlich und mechanisch die Acte des Cultus unter beide Begriffe vertheilen; Taufe und Abendmahl sind nicht ausschließlich nur das, was der Verfasser sacramental nennt, sie

können nicht bloß ohne Bekenntniß, Bitt-, Dank-, Preisgebet, die der Verfasser sacrificielle nennt, gar nicht cultisch vollzogen werden, sondern schon ihr sacramentliches Wesen trägt ein Sacrificielles in sich; nicht anders verhält es sich mit dem Wort Gottes, das, doch immer ein weiterer Begriff als nur der der evangelischen Verheißung und Gnadenanbietung, überall auch Lob, Dank und Bitte in sich schließt, welche wir Menschen Gott opfern oder darbringen. Gibt es aber keine ausschließlich nur sacramentalen Acte im Cultus, so auf der andern Seite gewiß auch keine ausschließlich nur sacrificiellen; in dem, was man Gott zu seiner Verherrlichung darbringt, ist, wie in allem Cultus, Erbauung zu suchen, welche niemals zu Stande kommt ohne ein Empfangen aus Gott und Christo. Wir müssen also den Unterschied nur relativ fassen und sagen: Sacramentales und Sacrificielles sind im Cultus überall an einander, nur daß hier das eine, dort das andere vorherrscht; wo das eine schlechthin aufhört, da hat auch der Begriff Cultus ein Ende. Indeß der Verfasser wird ohne Zweifel selbst diesen nur relativen Gegensatz meinen, oder vielmehr gehen seine Erklärungen dahin, daß das Sacramentale die wirkliche Mittheilung der Heilsgüter an die Gemeinde von Seiten des im Cultus anwesenden Vaters, Sohnes und heil. Geistes sey, somit theils die Grundlage bilde, auf welcher nun erst die Gemeinde ihre Dank- und Bittopfer darbringt, theils aber gar nicht vor sich gehen könne als nur mittelst klerikalischer Zudienung; denn das Wort Gottes muß gelesen und erklärt werden durch die Predigt, die Sacramente aber müssen administrirt werden. Kurz, „das Sacrificielle kann nur aus dem Sacramentalen entstehen, das letztere aber muß nothwendig das erstere aus sich gebären; das Wort Gottes und das Sacrament an sich selbst sind rein sacramentaler Natur, aber wenn die Kirche das Wort auf ihre Lippen nimmt und es dankbar zu ihrem Heil verkündigt, so opfert

sie das Evangelium Gottes, und wenn sie die ihr gegebenen Gaben des Altars nimmt und sich dankbar von ihnen nährt, so ist solche Danksagung also ein sacrificielles Thun." — Wir allerdings würden einen Schritt weiter gehen und sagen, das Sacrament schon als Gnadenmittel an und für sich trage ein sacrificielles Moment in sich, weil Wort und Sacrament für uns gar nicht wirklich da sind, wenn wir nicht hören, sehen, genießen und entsprechende Empfindungen darbringen. Wenigstens werden die Gnadenmittel erst dadurch etwas Cultisches. —

Indeß wie dem nun seyn mag, auf die Idee von einem sacramentalen Grund, aus welchem das Sacrificielle hervorgehe, baut der Verfasser die besonderen Vorzüge des lutherischen Cultus. Aber hat denn der reformirte wirklich nicht auch diese Principien für sich geltend gemacht? Und wenn vermöge dieser Principien „die lutherische Kirche dem geschichtlich Ueberlieferten in bewußter Freiheit gegenüberstand und in dieser dogmatischen Klarheit einen Maßstab hat, das im hergebrachten Cultus Statthafte und Unstatthafte zu scheiden, ohne sich dem doch nicht ausreichenden abstracten Schrift- und Alterthumsprincip, wie die reformirte, in die Arme zu werfen", — hat der Verfasser nicht auch hier wieder eine bloße Modification im Verfahren beider Schwesterkirchen als ein grundsätzliches Gegensatzverhältniß aufgefaßt? Mit dieser Frage kommen wir zu derjenigen Grundvorstellung des Verfassers, welche am meisten unser Interesse erregen muß, denn von hier aus ergeben sich alle andern Sätze über das Gegensatzverhältniß beider protestantischer Kirchen als bloße Folgerungen. —

Der Verfasser sagt (Seite 25.): „Die reformirte Kirche war mit der lutherischen einig in ihrer Opposition gegen die katholische und deren Ansichten von ihrem Meßopfer, Verdienstlichkeit ihrer Ceremonien u. s. w. Aber abgesehen von der abweichenden Anwendung, welche die beiden Kirchen vom Schriftprincip machten, befand sich die reformirte Kirche von

der lutherischen in einem principiellen (!) Dissensus; sie theilte nicht die lutherische Ansicht über das Sacramentale im Cultus." — So ausgedrückt, wäre die Behauptung richtig, aber der Verfasser meint, wie er es nachher ausdrücklich sagt, „Gottes Wort und Sacrament seyen den Reformirten nicht Gnadenmittel, der Geist bedürfe solcher Vermittelungen überall nicht, mithin sey der Gottesdienst auch nicht ein Ort, wo die Gnadenschätze der Vergebung u.s.w. durch den Herrn der Gemeinde dargereicht werden, welches vielmehr durch einen innerlichen unvermittelten Proceß zwischen dem göttlichen Geiste und meinem Geiste geschehe; wenn auch der Herr im Gottesdienste gegenwärtig ist, so sey er es doch nicht wesentlich, sondern nur sofern die Gläubigen ihn in ihren Herzen schon hineintragen, und thätig sey der Herr im Gottesdienste nicht sowohl gebend, als vielmehr die Opfer seiner Gemeinde entgegennehmend." Daß kein einziger Reformirter mit solchen Ansichten in den Gottesdienst geht, vielmehr alle dort etwas von Gott durch Christus auf feierliche Weise mitgetheilt zu bekommen vertrauen, darf der Verfasser getrost glauben und sich dessen freuen; aber ist die Praxis etwa eine andere geworden als ehedem, oder von den theoretischen Principien unbewußt abgewichen, kurz, ist es etwa nur eine Inconsequenz, wenn die Reformirten im Cultus wirklich auch die Gnadengüter von Gott empfangen und durchaus nicht bloß hingeben, um ihn für schon Empfangenes zu preisen, oder anderwärts noch zu Hoffendes zu erbitten? Keineswegs, sondern grundsätzlich suchen sie von jeher im Gottesdienst eben sowohl etwas von Gott zu empfangen, als auch ihm Preis und Dank darzubringen. Die ganze Voraussetzung des Verfassers ist durch eine unglückliche Terminologie veranlaßt; denn glücklich war es wohl nicht, das cultische Verhältniß Gottes zu den Gläubigen sacramental und sacrificiell zu nennen, Ausdrücke, welche das vom Verfasser Gemeinte nur mit Vorbehalt sorgfältiger Erläuterung bezeichnen, weil sich sonst ganz andere

Begriffe mit ihnen verknüpfen. — Was die Christengemeinde im protestantischen Cultus Gott darbringt, ist ja, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt, in keinem Falle sühnend, kein Sühnopfer; warum nennt er es denn Sacrificielles (Opferliches), da doch offenbar der Ausdruck gerade die sühnenden, genugthuenden Werke ganz vorzüglich bezeichnet. Die Stelle Röm. 15, 16., vom Verfasser Seite 17. citirt, kann es nicht rechtfertigen, denn dort sind die Heiden, welche Paulus durch seine priesterliche Verkündung des Evangeliums Gott darbringt, ein Opfer genannt, nicht aber das gepredigte Evangelium, auch ist der ganze Opferbegriff nur bildlich herbeigezogen, und wenn im lebendig entströmenden Sendschreiben der Opferbegriff vorübergehend etwa einmal auf das Leben als den wahren Gottesdienst im weitern Sinn angewendet wird, so folgt daraus nicht, daß er auch genauer theoretischer Abhandlung für das Cultusgebiet im engern Sinn eigne. Wer wird, wenn noch Preis und Dank, auch Bitten ein Gott dargebrachtes Opfer nennen wollen? In der That hat darum der Opferbegriff für die protestantische Cultusidee sich niemals geltend gemacht. — Auf der andern Seite ist der Ausdruck Sacramentales zur Bezeichnung dessen, was im Gottesdienste Gott der Gemeinde darbietet und mittheilt, noch verfänglicher. „Die reformirte Kirche," heißt es S. 25., „theilte die lutherische Ansicht über das Sacramentale im Cultus nicht; denn Zwingli sage rund heraus, daß die Sacramente Gnade nicht nur nicht verleihen, sondern nicht einmal vermitteln, weil vielmehr der göttliche Geist die Gnade wirke und gebe, ohne eines Vehikels zu bedürfen. Die Schrift sage nirgends, daß sichtbare Dinge, dergleichen die Sacramente sind, mit Bestimmtheit den Geist mit sich führen, sondern wenn irgend sichtbare Dinge zusammen mit dem Geiste Heil bringen, so sey der Geist, nicht das sichtbare Ding der Träger. Ja der Geist sey nach seinem gnädigen Wohlgefallen schon da, ehe das Sacrament hinzukommt, folglich seyen die Sacramente gegeben zum öffentlichen Zeugniß derjenigen

Gnade, welche schon ohne das Sacrament da ist." — Hier entsteht leicht eine terminologische Verwirrung, wenn die Sacramente der Kirche im gewöhnlichen Sinn Taufe und Abendmahl bezeichnen, daneben aber zugleich das Sacramentale die ganze Seite des Cultus umfassen soll, auf welcher Gott den Menschen Gnade und Heil gibt, so daß das Wort Gottes mit unter das Sacramentale fallen soll. Bedeutender aber wird dieser terminologische Uebelstand, wenn der Verfasser, was er das Sacramentale nennt, dann doch mit den beiden Sacramenten so indentificirt, als ob, was die Reformirten über diese lehren, darum auch über das Sacramentale des Verfassers, d. h. auch über Gottes Wort gelehrt wäre. Vollends endlich steigt die Verwirrung durch die Art und Weise, wie der Verfasser die reformirten Lehren über das Verhältniß des Geistes und der äußern Dinge aufgefaßt hat. Der Einsender kann hier auf den einschlägigen Abschnitt seiner reformirten Dogmatik verweisen, wo er zu zeigen bemüht war, wie die reformirten Dogmatiker selbst ihre Lehre verstanden haben. Der Verfasser sagt, „die Sacramente seyen folglich nicht Gnadenmittel, nicht Träger des Herrn und seines Geistes, der Geist bedürfe solcher Mittel überall nicht, mithin sey der Gottesdienst auch nicht ein Ort, wo die Gnadenschätze durch den Herrn der Gemeinde dargereicht werden. — Auch später, als man von jener Schärfe Zwingli's durch Calvin's Einfluß nachgelassen habe, sey doch stehen geblieben, daß der Herr in den Gaben seines Altars auf wirksame Weise nur insofern anwesend sey, als die Herzutretenden ihn in dem Glauben ihrer Herzen hinzutragen. Also kenne die reformirte Kirche ein eigentlich Sacramentales im Sinne der lutherischen nicht, und die sacrificielle Seite trete entschieden voran" u. s. w. — Es ist klar, der Verfasser hat, was die Reformirten von beiden Sacramenten, namentlich über „die Gaben des Altars" lehren, auf sein Sacramentales, d. h. auch auf das Wort Gottes, kurz auf die Gnadengaben Gottes selbst ausgedehnt, wenn er schließt, daß „mithin der Gottesdienst nicht ein Ort sey, wo die Gna-

denschätze durch den Herrn der Gemeinde dargereicht werden."
Es ist weiterhin klar, der Verfasser hat der Lehre, im äußern
Ding sey der die Gnade wirksam gebende Geist nicht eo
ipso enthalten, die Ausdehnung gegeben, daß sein Sacramentales,
d. h. Gnadenspendung von Seiten Gottes im
Cultus auf keine Weise anerkannt werde, als ob irgend ein
Cultus möglich wäre, wenn die Gemeinde Gott nur etwas
darbringen, aber nichts von ihm empfangen will. Endlich
kann nichts Unreformirteres gesagt werden, als „der Herr
sey auf wirksame Weise im Abendmahl nur insofern anwesend,
als die Genießenden ihn schon hinzubringen"; denn
gerade die wirksamen Heilsspendungen erfolgen schlechthin
nur nach Gottes gnädigem Wohlgefallen, und frühere
Gnaden können die spätern nicht verdienen. — Allerdings
war Zwingli durch die Bibel veranlaßt und berechtigt, dem
sühnenden Meßopfer und genugthuenden Cultus der katholischen
Kirche gegenüber das schon Versöhnt- und Gläubigseyn
wahrer Christen zu betonen, und im Abendmahl selbst
der satisfactorischen Priesterfunction gegenüber das lobpreisende,
dankende und bekennende Gedächtnißmahl in den
Vordergrund zu stellen; aber daß er die Zeichen auch als
Gnadenmittel zu würdigen wußte, zeigen andere Aussprüche,
die der Einsender am erwähnten Orte beigebracht hat. Ja
dem Verfasser gegenüber können wir gerade betonen, daß die
Sacramente Gnadenmittel, aber eben Mittel seyen, nicht
Gnadenspender von sich aus, nicht Herren des göttlichen
Geistes, nicht Zaubermittel, durch deren Anwendung man
ihn citiren und nöthigen könnte, Gnade zu spenden. Dieß
meint Zwingli, wenn er sagt, daß äußere Dinge, dergleichen
die Sacramente sind, nicht mit Bestimmtheit, d. h. nicht
sicher und schlechthin den Geist mit sich führen. So viel
wir wissen, lehrt auch Luther, daß das Sacrament den Leib
und das Blut des Herrn nur dem Glauben zum Heil
darreiche, so daß also die Bedingung zum Heilwirken der

Sacramente auch außer dem objectiven Sacrament liegt und durch den heiligen Geist den Subjecten verliehen wird. Der Verfasser äußert sich beinahe, wie wenn reformirterseits das Bestreben vorhanden wäre, beim Sacramentsgenuß ja kein Heil zu empfangen! Die Sache ist einfach die: gerade so, wie die lutherische, hat auch die reformirte Kirche als Grund aller Gottesdienste das, was der Verfasser das Sacramentale nennt, d. h. die Heilsschaffung und Heilsförderung von Seiten Gottes, die immer fortgehende oblatio et obsignatio foederis gratiae durchs Wort Gottes und die dasselbe unterstützenden Sacramente, und erst darauf hin die bittende, lobpreisende, dankende Annahme, also das Sacrificielle, wie der Verfasser es nennt. Diese Cultusidee ist die gemeinsam protestantische. Verschieden lehren beide Schwesterkirchen erst bei der Frage, wie nun eigentlich die wirksame, wirklich anschlagende und zu Stande kommende Heilswirkung gewirkt werde; wie die vocatio externa des äußern Gottesdienstes zur vocatio interna et efficax sich verhalte. Niemand behauptet, daß Heilseinwirkung nur im Cultus zu finden sey; Niemand, daß sie gerade nur im Cultus nicht zu finden sey, daß also dort fehle, was der Verfasser das Sacramentale nennt. — Auch darüber ist man einig, daß, da das Wort Gottes und die Sacramente doch so oft dargeboten werden, ohne bei allen Anwesenden Heil zu wirken, das Wort Gottes und Sacrament nicht eo ipso und als opus operatum allen Anwesenden Heil schaffen kann, so gerne der priesterlich-hierarchische Eifer es behaupten wollte, um den von Priestern geleiteten Cultus recht hoch zu erheben. Am Sacrament an und für sich liegt es also nicht, Gott schafft und verleiht das Heil durch seinen Geist, welcher Wiedergeburt und Heiligung wirkt. Aber wie verhält sich denn zu dieser Gnadenspendung Gottes das, was man Gnaden m i t t e l nennt? Hier neigt sich die lutherische Kirche zu der Antwort, die Mittel seyen schlechthin nothwendig zu dieser Wirkung, hat dieselben aber doch fast ganz in den eigentlichen Cultus eingegrenzt, während bei dieser Ansicht die Gnadenmittel, so zu sagen, überall

und immer zu haben seyn sollten. Die Reformirten hingegen kennen nur ordentlicher Weise angeordnete Gnadenmittel, welche den Cultus begründen, glauben aber nicht, daß der Geist Gottes schlechthin sich an diese Mittel binde, sofern sie äußere Dinge sind; daß man sie unverschuldet entbehren könne und doch, wenn Gott will, die Gnade erlange und selig werde; daß man diese Mittel hingegen nicht ohne Schuld vernachlässigen könne, weil Gott durch Christus uns an sie als an die ordentlichen Mittel zum Heil gewiesen, sie als den regulären Heilsweg uns angewiesen hat. — Was der Verfasser das Sacramentale nennt, ist in seinem innern Gehalt auch den Reformirten das Wesentliche im Cultus, Heilswirkung von Gott; nur binden sie diese nicht schlechthin an die äußern Dinge und glauben, daß jede im Gottesdienst zu Stande kommende Heilswirkung eigentlich vom Geiste Gottes ausgehe, auch wenn sie zunächst vom Sacrament her an uns gelangt. Zwingli verbittet sich nicht Hülfsmittel, sondern Zaubermittel, die den Geist zwingen würden, zu wirken, und wo er sagt, die Sacramente seyen nicht Gnadenmittel, da hat er deutlich gezeigt, daß er es im letztern Sinne meine. Da auch den Lutheranern der göttliche Geist das Heil wirkt durch Wort und Sacrament, aber nur für den Glauben, — denn Ungläubigen schlägt, was sie bekommen, zum Gericht aus —: so ist die Differenz praktisch nicht so bedeutend, daß man sie eine principielle nennen könnte. Den Reformirten bieten Wort und Sacrament das Heil dar, vocatio externa, aber die interna, d. h. efficax, wirklich zu Stande kommende, sey nur, wo der heilige Geist sie hervorruft; davon mache auch der Gottesdienst und das Sacrament keine Ausnahme, so sehr gerade diese uns empfänglich machen helfen für die Einwirkung Gottes und darum hochgesegnet seyen durch Verheißungen, nicht zwar einer Wirksamkeit schlechthin, aber doch einer in der Regel sich an diese äußern Dinge knüpfenden und durch sie für uns sinnliche Menschen erleichterten Heilswirkung. Der Verfasser sagt weiter: „Wenn die lutherische Kirche in der An-

sicht recht habe, daß das Sacrificielle nur aus dem Sacramentalen erwachse, so mußte der reformirten bei ihrer halben Werthschätzung des letztern auch die volle Entfaltung des erstern schwer fallen; denn durch die halbe Werthschätzung der Gnadenmittel, des Wortes und der Sacramente verstopfte sich ihr der Quell, aus welchem die Gemeinde immerfort die Kräfte zum Singen, Loben, Bitten und Danken schöpfen muß; so erkläre sich, daß sie ungeachtet ihrer Bevorzugung des Sacrificiellen doch nur eine dürftige Ausbildung desselben erlangte, z. B. der Kirchenlieder. Vielmehr sey es ihr geschehen, daß sie, das Sacramentale nur halb und das Sacrificielle nur halb erfassend, zusammengedrängt ist auf die vermittelnden Thätigkeiten der Predigt und der Feier der Sacramente, und daß sie diese hauptsächlich von der sacrificiellen Seite auffaßt und behandelt. Sie sieht die Predigt vorzugsweise von der Seite an, daß sie darin „das Evangelium Gottes opfert, beim Abendmahl hält sie sich vorzüglich an das, was die Gemeinde dabei thut, an das Thun zu seinem Gedächtnisse und das Verkündigen des Todes Jesu." — Auch hier vermögen wir dem Verfasser nicht ganz beizustimmen. Daß Bitte, Preis und Dank Gott nur dann recht dargebracht werden, wenn man von Gottes Heilsspendung an uns ergriffen wird, das unstreitig ist wahr; daß aber die darzubringenden Bitt-, Preis- und Dankopfer nur da rechten Aufschwung nehmen, wo man die gegenwärtige Heilsspendung Gottes gerade nur aus dem „äußerlichen Ding" zu empfangen meint, das müssen wir bestreiten; aber dem Verfasser geht das von Gott Empfangen und das durchs äußere Ding Empfangen in Eins auf, sein Sacramentales wirft beide durch einander. Daß die Reformirten das Kirchenlied lange Zeit wenig entwickelten, bei wenigen, mäßigen, einfachen und vom Worte nicht abweichenden Gebräuchen bleiben wollen, das freilich ist wahr; aber der Grund, aus welchem diese Erscheinung erklärt werden will, liegt anderswo. Oder sollten die Reformirten wirklich darum weniger fürs Kirchenlied gethan ha-

ben, weil sie das Heil, welches sie von Gott empfangen, nicht gerade mit, in und unter dem äußern Ding im Sacrament, auch nicht gerade nur in hörbaren Tönen der Worte finden, sondern durch reinere Vermittelungen? Das könnte nur dann folgen, wenn das Kirchenlied nicht Gott, sondern dem Sacrament Lob und Dank zu opfern hätte. Sollten Bitte, Lob und Dank darum kälter seyn, weil man dasselbe empfangene Heilsgut eigentlich aus Gottes Geist empfangen hat und weiterhin empfängt? Sollte die Wärme des Danks, das Gedeihen des Sacrificiellen wirklich davon abhängig seyn, daß die Heilsspendungen Gottes genau in, mit und unter den äußerlichen Dingen kommen? — Die Differenz beschlägt also nicht das „Sacramentale", d. h. die Heilsspendung Gottes im Cultus, denn auch die Reformirten sehen in dieser die Grundlage, aus welcher das Sacrificielle erst hervorgeht; wohl aber betonen die Reformirten das Ideelle, die Lutheraner das äußerlich Reelle dieses Sacramentalen, jene den heiligen Geist als die Heil wirkende causa efficiens principalis interna, diese aber betonen das äußere Sacrament, welches jenen nur causa instrumentalis ist, und zwar nicht schlechthin nothwendiges, sondern nur reguläres ordentliches Gnadenmittel, necessitas non absoluta, sed praecepti, d. h. nothwendig nicht an sich und für Gott, sondern weil Gott es als unserer Natur und Schwäche angemessen uns angewiesen hat, so daß wir es benutzen sollen, so oft wir es haben können [a]). —

Das angebliche Fehlen oder doch Zurücktreten des „Sacramentalen" in der reformirten Cultusidee ist also in Wahrheit nichts Anderes, als daß auch den Reformirten die Heilsspendung von Seiten Gottes und zwar ebenfalls im Zusam-

a) Der Einsender freut sich, in diesem Puncte mit seinem Collegen, Herrn Professor Ebrard übereinzustimmen. — S. dessen Versuch einer Liturgik vom Standpuncte der reformirten Kirche. Frankfurt a. M. 1843. §. 4 ff., besonders §. 15 — 19.

menhang mit dem äußern Auftreten des Worts und der Sacramente die Grundlage ist, in dieser Heilsspendung aber der wirksame Eindruck, welchen Gottes Geist hervorruft, nicht in demselben ausschließlichen Zusammenhang steht mit den „äußern Dingen", wie die Lutheraner ihn behaupten. —

An die Darstellung der Principien des Cultus knüpft der Verfasser die lutherische Behandlung des Kirchenjahrs, indem er auch wieder die Differenz beider protestantischer Kirchen größer sieht, als sie wirklich seyn mag. — „In der mittelalterlichen Kirche sey das Jahr des Herrn in den Hintergrund verdrängt worden, durch das Jahr der Kirche die Feste und Tage der kirchlichen Märtyrer und Heiligen. — Gegen diesen Mißbrauch schritt die Reformation ein, aber wie grundverschieden," sagt der Verfasser Seite 34., „war doch die Art und Weise, in welcher die beiden reformatorischen Kirchen hier einschritten! Die reformirte Kirche lasse ganz außer Acht, daß doch auch nach ihrer Ansicht die christliche Religion selbst in ihrer Entstehung etwas an die Zeit Gebundenes war; sie fasse die kirchlichen Tage nicht von der objectiven Seite als die Tage, da Gott die einzelnen Thaten des Heils gethan, sondern von der subjectiven Seite, als die Tage, da wir solcher Tage Gedächtniß begehen. Und da diese Tage nur als Tage des Andenkens aufgefaßt werden, so habe freilich die Kirche das Recht, diese Tage nach Zahl, Datum und Begehung frei zu bestimmen. — Es seyen nicht mehr gegebene Tage des Herrn, sondern gewählte, die Wahl mehr oder minder willkürlich, von untergeordneten Motiven abhängig; ja eigentlich brauche es solcher Tage gar nicht, da jeder Christenmensch jener Dinge täglich gedenken soll." —

Daß in dem Verhalten beider Kirchen zum Festcyklus und Kirchenjahr ein Unterschied vorliegt, ist klar, aber die Erörterung des Verfassers könnte das klar Vorliegende leicht verdunkeln. Die oft erwähnte „Verständigkeit" der Reformirten konnte sich allerdings, gerade so wie sie die wirkliche

Heilsspendung Gottes und den aus „dem äußern Ding" kommenden Eindruck nicht so in den Begriff eines „Sacramentalen" zusammenwirft, unmöglich einbilden, daß die Feste und Tage, welche der Cultus auszeichnet, die Tage, an denen einst die Heilsthatsachen geschehen sind, selbst seyen, daß also z. B. eben jetzt an unserm Charfreitag der Herr gekreuzigt werde und die Versöhnung darreiche; — nein, unser Charfreitag ist nur ein wiederkehrender Jahrestag, darum sehr geeignet, den Tag des wirklichen Geschehens zu vergegenwärtigen. Aber wie sollte die lutherische Kirche, welche von der Erneuerung des Opfers Christi doch auch nichts wissen will, behaupten, daß unser Charfreitag mehr sey, als der zum Andenken einladende Jahrestag? Das angelegentlich und recht verständig zu sagen, ist allerdings der reformirten Kirche eigen; aber die lutherische, ob sie auch wenig Interesse hat, das zu sagen, will doch keineswegs etwas Entgegengesetztes behaupten. Ebenso ist vollkommen richtig, daß die reformirte Kirche wählt und sich besinnt, welche Tage zu feiern seyen; aber die lutherische gewiß nicht minder. Der Verfasser scheint fast zu meinen, dieses Wählen aus subjectiven Gründen sey ein Gegensatz zum sich Geltendmachen objectiv gegebener Thatsachen, als ob es den Reformirten fast einfiele, die objectiven Thatsachen erst von sich aus und nach subjectivem Ermessen zu setzen. Im Ernste kann das natürlich nicht gemeint seyn, aber etwas Klares, Faßbares kommt bei den Erörterungen des Verfassers hier nicht heraus. Daß es „im Grunde solcher Tage gar nicht brauche", d. h. eine absolute Nothwendigkeit dieser Festfeierlichkeiten nicht vorhanden sey, sondern das freie Bedürfniß der Kirche die objectiv geschehenen Hauptthatsachen an den Jahrestagen festlich feiern will, das ist vollkommen so gut lutherisch als reformirt, und die S. 35. angeführte Stelle aus der helvetischen Confession enthält gerade nichts speciell Reformirtes. Endlich schließt der Verfasser, „man habe darum reformirterseits mit den Heiligentagen auch die Aposteltage (und

Marienfeste) abgeschafft, weil die eigentlichen Tage des Herrn eben selbst auf den Sinn von Gedenktagen reducirt, somit Tage der Kirche geworden seyen." — Auch diesen Gedanken vermögen wir nicht festzuhalten. Niemandem ist es je beigefallen, die Gedächtnißtage der Apostel aus dem Grunde nicht mehr cultisch zu feiern, weil auch die Tage Christi nur als Gedächtnißtage gefeiert werden. Vielmehr ist aller Creaturvergötterung gegenüber sorgfältig Gott (und Christus) allein und ausschließlich festgehalten, als der, auf welchen sich gottesdienstliche Verehrung beziehen soll. „Man soll Gott allein anbeten durch den einzigen Mittler Christus", heißt den Reformirten, daß man nur Gott Anbetung zollen darf, somit dem dreieinigen, auch Christo als Logos; anrufen, zu Vertretung und mittlerischer Fürbitte, soll man allein Christus, den Gottmenschen, als den einzigen Mittler. Diese Grundsätze sind scharf durchgeführt worden gegen die Creaturvergötterung, gegen das Richten des religiösen Vertrauens auf „äußerlich Ding" oder creatürliche Personen. Einfach darum hielt man es für sehr angemessen, nur Christo eigentliche Feste zu feiern, sonst Niemandem, auch nicht den Aposteln, damit nicht die „frevelhafte Götzendienerei" wieder einschleiche. Es verhält sich somit gerade umgekehrt, als der Verfasser sich's zurecht legt; nicht weil Gottesdienste, namentlich festliche, als bloße Gedächtnißfeier den Reformirten zu gering sind, sondern weil sie gar hoch und heilig sind, weil Gottesdienst einzig Gott und Christo gewidmet werden soll, darum kann von Tagen der Apostel, Maria, Märtyrer, Heiligen und Engel keine Rede seyn. —

„So hat," lesen wir S. 38., „die reformirte Kirche in ihrer Zurückstellung des Sacramentalen hinter dem Sacrificiellen das historische Jahr des Herrn mit seinen objectiven Facten und Worten über ihrem sacrificiellen Predigen, Gedenken und Beten verloren, und ist dadurch nur dem dem katholischen entgegengesetzten Irrweg anheim gefallen." — Wenn solche Urtheile am grünen Holz wachsen, was soll am

dürren geschehen? Läßt sich etwa nicht des Verfassers Behauptung mit größerm Recht geradezu umkehren und behaupten, trotz aufgegebener Apostеltage, Perikopen u. s. w. sehe es gerade die reformirte Kirche aufs objectiv in der Schrift gegebene Wort Gottes ab und auf die in ihren Rathschlüssen ewig entschlossene Gnade, welche schlechthin aus sich das Heil spendet, während die lutherische eher das subjective Glauben an Christus voranstelle? Das Kirchenjahr ist, gerade wo es über die Hauptfeste hinausgeht, doch nicht etwa eine von Gott thatsächlich gegebene Objectivität? Die Perikopen sind doch nicht eine von Gott besorgte Auswahl und Vertheilung des objectiven Gotteswortes? So kommen wir auch hier wieder auf keinen Gegensatz im Princip, sondern nur auf verschieden modificirte Behandlung Eines Princips; und was der Verfasser S. 41. endlich als lutherischen Vorzug zusammendrängt, das ist vollkommen auch reformirt: „Es steht nicht einseitig der Kirche und ihrer beliebigen Wahl zu, einen Tag für fromme Anbetung hinzustellen, sondern weil die subjectiven Regungen doch ein Object haben müssen, für welches sie Dank, Preis u. s. w. darbringen, so muß solchen Tagen ein Factum aus der Reihe der Gnadenthatsachen Gottes zum Heile unterliegen" u. s. w. Es ist erstaunlich, wie solche Sätze gerade nur lutherische seyn sollen! Das „Sacramentale", daß es Heilsthatsachen gibt, ist sicherlich auch den Reformirten die Grundlage ihrer Gedächtnißfeste, somit das Primitive, auf dessen Boden das Sacrificielle erst secundär entsteht; der Entschluß aber, diese Heilsthatsachen festlich und sonntäglich zu begehen, ist Sache der Freiheit der gläubigen Kirche sowohl nach lutherischer, als nach reformirter Ansicht; denn eine jüdische Ansicht, als müsse man die heiligen Tage feiern, weil Gott es etwa befohlen hätte, ist von beiden Kirchen gemißbilligt worden. — Der Verfasser sagt mit einigem Recht: „Die lutherische Kirche hatte das Princip, unter den vorhandenen nicht mehr Feste anzunehmen, als mit biblischen Texten und Facten versehen waren, obgleich sie nicht

alle Feste zuließ, welche von diesem Princip aus zulässig wären;" die Behauptung aber, daß „die reformirte Kirche principlos zur Aufgebung des Kirchenjahrs gekommen sey", ist so unrichtig, wie die beigefügte Wiederholung, „daß die reformirte Kirche das im Jahr des Herrn hineingestellte Jahr der Kirche darum fallen ließ, weil sie bei ihrer sacrificiellen Fassung des Jahres des Herrn nicht vermocht hatte, dem letztern eine gebührend zurücktretende Stellung zu geben." — Der Unterschied erklärt sich vielmehr aus dem durchgreifenden Protestiren gegen die römische ἐθελοθρησκεία; man wollte nur die Grundthatsachen im Leben des Herrn cultisch begehen, gerade weil man ein cultisches Begehen sehr hoch hielt als Anbetung; gar nicht, wie der Verfasser will, weil man es zum bloßen Andenken degradirte. Selbst wenn wirklich die Feste bloß dem subjectiven Andenken dienen sollten, ohne objectiv etwas darzubieten, ließen sich die Gedächtnißfeste der Hauptthatsachen von denen der untergeordneten vollkommen so gut unterscheiden, wie der Verfasser beiderlei Feste mittelst der Begriffe „sacramentale und sacrificielle Feste" unterscheiden will. Wenn die reformirte Kirche nicht bloß alle biblisch haltungslosen Feste verwarf, sondern auch biblisch gestützte wegließ, so ist dieß ein Beweis mehr, daß sie über dem angeblich abstracten Schriftprincip ein noch höheres befolgte, das ohne Zweifel als theologische Seite zum anthropologischen Princip der Rechtfertigung durch Glauben nichts Anders war als die Heilswirkung einzig und schlechthin nur von Gott, dem Erwählenden, dem Erlösenden und die Erlösung gemäß der Erwählung wirksam Aneignenden, d. h. dreieinigen Gott, somit *ein außerordentlich objectives* und „sacramentales" Princip. —

Dem Verfasser weiterhin zu folgen in seine interessante Aufzählung aller lutherischen Feste, liegt außer unserm Zwecke. Ebenso übergehen wir seine lehrreiche „Construction der einzelnen Gemeindegottesdienste", nach der Ordnung der drei Fragen (S. 84.): wie soll ich zu Gott stehen? wie stehe ich

zu Gott? was muß geschehen, daß ich, der ich zu Gott nicht stehe, wie ich soll, wieder zu ihm in den rechten Stand komme? was, beiläufig gesagt, nicht gut zur Behauptung stimmt, daß der Cultus vom Sacramentalen ausgehe, denn diese Fragen beginnen ja mit „Sacrificiellem." Dagegen beachten wir die S. 97. beigegebene Vergleichung der reformirten Kirche. Nach Wiederholung dessen, was wir schon zu widerlegen oder zu berichtigen gesucht haben, wie z. B. daß das Abendmahl den Reformirten nicht eine Weisung der hungernden Seele, sondern eine Danksagung der schon gesättigten sey, — meint der Verfasser, daß eben aus diesem Grunde das Abendmahl so selten, nur an hohen Festen, dann aber für Alle dargeboten werde; denn das bloße dankbare Andenken könne man Jedem zumuthen, wann man wolle, und werde es zwar selten, aber dann für Alle thun; während die Lutheraner jeden Sonntag Abendmahl darbieten, aber zuwarten, ob Hungernde kommen und die Benutzung des Abendmahls somit stattfinde oder nicht; denn diesen Hunger könne man nicht anordnen und befehlen, sondern nur gewärtigen." Wir geben zu, die zwinglisch-ökolampadische Anfangsperiode betonte wirklich zuerst „das Sacrificielle" im Abendmahl, aber unstreitig nicht im Gegensatz, sondern im Einklang mit dem von Calvin dann sorgfältiger entwickelten „Zeichen und Unterpfand oder Siegel der fortwährend von Christus ausgehenden Nährung und Erneuerung des Heils." — Wenn nun in Basel monatlich, bei den Lutheranern aber sonntäglich, dort somit alle 30, hier alle 8 Tage Communicirende erwartet und bedient wurden, so ist das ein nur quantitativer, kein qualitativer Unterschied, zumal in Basel jeden Sonntag Eine der vier Kirchen das Abendmahl zudient. Was aus des Verfassers Ideen nothwendig folgen müßte, ein fortwährend tägliches und stündliches Abwarten allfälliger Hungernder, das hat man doch auch lutherischerseits nie gewollt. Fragen wir, bei welcher Kirche das Abendmahl cultisch bedeutender auftrete, so ist

dieß in der reformirten offenbar der Fall; denn jeder Abendmahlstag wird ein festlicher [a]), auch die auf kein Fest fallende Herbstcommunion und der ganze Gottesdienst hat dann Bezug auf diese Feier, auch die Predigt, ja schon der Vorbereitungssonntag ist dadurch gehoben. In der lutherischen Kirche hingegen wird zugestandener Weise das Abendmahl ein bloßer Anhang zum sonstigen Gottesdienst, bald zu Stande kommend, bald nicht, jedenfalls immer nur für verhältnißmäßig sehr Wenige, die in der Kirche zurückbleiben. Ein neuer Beweis, daß ein Sacramentsbegriff, welcher die unsichtbare Gnade mit dem „äußern Ding" unbedingt verknüpft denkt, mit jenem „Sacramentalen", welches Grund und Boden alles Cultus sey, nur irriger Weise zusammengeworfen würde. Wenn zuletzt (S. 100.) bemerkt wird, das Abendmahl sey den Lutheranern nothwendig für jeden vollständigen Hauptgottesdienst, so ist dieses nur in der angeführten Beschränkung wahr; wenn die Reformirten nicht sammt der Predigt auch das Abendmahl für jeden Hauptgottesdienst nöthig erachten, so haben sie darum keinen Mangel an „Sacramentalem"; denn das Wort Gottes ist die wesentliche Heilsanbietung, die Sacramente sind nur eine feierliche Bestätigung und Versiegelung derselben; und das, meinen wir, ist auch in der heiligen Schrift so geordnet; denn das Wort ist dort als das Wesentliche überall gefordert, nicht in gleicher Weise aber die Darbietung der Sacramente. In der Reinigung der überlieferten Abendmahlsliturgie sieht (S. 109.) der Verfasser wieder einen principiellen Gegensatz beider Kirchen, während doch nur ein quantitativer Unterschied vorhanden war; denn auch die von Zwingli redigirte Abendmahlsliturgie hat nicht „weggeworfen Alles, was nicht wörtlich biblisch war", hat ebenfalls „alle Stücke der Messe beibehalten, welche schriftgemäßen

a) Vgl. Ebrard a. a. O. §. 24.

Inhalt hatten", und ist kein „neues Formular, sondern eine Reinigung des hergebrachten", gerade so wie der Verfasser es nur von der lutherischen Liturgie aussagt. — Den Gesang betreffend, würde allerdings die reformirte Kirche jetzt so wenig als ehedem liturgische Stücke vom Geistlichen singend vortragen lassen, weder Gebete, noch Bekenntnißformeln, noch biblische Perikopen; den Gemeindegesang aber hat sie auf erfreuliche Weise entwickelt, besonders seit zu den Psalmen christliche Lieder zugelassen worden sind, die man sehr gerne zum Theil aus der lutherischen Kirche herübernimmt. Hier ist wieder ein Punct, wo des Verfassers Ansichten geradezu umgekehrt werden dürften. — Oder hat nicht dieser Gesang darum so lange sich nicht entwickeln können, weil das objectiv uns von Gott gespendete Schriftwort, die Psalmen, d. h. dem Verfasser etwas Sacramentales, so hoch gestellt wurde, daß man die bloß „sacrificielle Darbringung" eigener Lieder für bedenklich hielt. Man wollte den Liederstoff, als von Gott gegeben, recht fest halten, und entschloß sich erst in neuern Zeiten, selbstgedichtete Lieder der Kirche rein sacrificiell darzubringen, nicht ohne auf Widerstand von Seiten des Volkes zu stoßen, welches mit den Psalmen „Gottes Wort" durch menschliche Erzeugnisse verdrängt zu sehen fürchtete. Die Verdienste der lutherischen Kirche um das Kirchenlied sind längst anerkannt; daß aber, wie S. 120. steht, „die Ursprünge des Kirchenliedes da liegen, wo zur Ausbildung des Kirchenjahrs die abendländische Kirche anfing, Hymnen de tempore et de festo zu schaffen", bedarf der nähern Bestimmung. Denn sogar, wenn die mittelalterliche Kirche neben den liturgischen Gesängen gar kein Kirchenlied gehabt hätte, — der Verfasser sagt ja wirklich, die Gemeinde habe im Gottesdienst nur das Kyrie gesungen, — so würde dennoch die Reformation das im Urchristenthum vorhanden gewesene gemeinsame Singen von Psalmen und Liedern wieder gefordert und gesucht haben. Luther benutzte nun und richtete zu, was sich an sonstigen

geistlichen Liedern vorfand, und fügte Neues hinzu. Seine Verdienste um das Kirchenlied sollten aber dem Verfasser nicht Veranlassung seyn, S. 123. die Reformirten wieder in seine unrichtige Kategorie einzuschieben: „Die reformirte Kirche faßte das Kirchenlied lediglich als zur sacrificiellen Seite des Cultus gehörig.“

Der Unterschied im Betonen des „Sacramentalen und Sacrificiellen“ hat mit dieser Sache gar nichts zu thun, ja das reformirte Singen eines versificirten Stücks des göttlichen Wortes würde weit eher sacramental genannt werden können, als das lutherische Singen von Liedern, welche nur von Menschen gemacht sind. Wenn der Verfasser diejenigen Lieder sacramentale nennt, welche die Heilsfacta objectiv expliciren, diejenigen aber sacrificielle, welche subjectiv die Bewegungen des Christenherzens bittend oder dankend ans Herz Gottes oder tröstend, strafend u. s. w. ans Herz der Gemeinde legen: so liebt der reformirte Genius die erstern vollkommen wie die letztern, und schätzte, so lange man nur die Psalmen hatte, gerade diejenigen am meisten, welche als Explication der Heilsthatsachen gedeutet wurden. Der Unterschied beider Kirchen ist wiederum ein ganz anderer, als der Verfasser will, zunächst ein quantitativer, indem die Reformirten, um ja alle Creaturvergötterung mit der Wurzel auszureißen, nur die Gedanken des Gotteswortes selbst, wo sie poetisch sind, singen wollten, damit gar nichts nur auf Menschensatzung und verfälschter Tradition Ruhendes sich einschleiche. Daher sang man zuerst lieber gar nicht, als einen doch getrübten hergebrachten Stoff. Zu singen wünschte man aber, wo irgend rechter Stoff und Befähigung der Gemeinde vorhanden sey, und verbat sich bloß in der helvetischen Confession die Zulage, als sey ein Cultus, der den Gesang noch nicht einführen könnte, darum ein Gott minder gefälliger. Sobald die Psalmen versificirt und mit irgend singbaren Melodien versehen waren, zeigte ihre schnelle Verbreitung, wie sehr man zu singen wünschte. Wir geben

indeß auch einen mehr qualitativen Unterschied zu; Luther war nicht so durch und durch vom Abscheu gegen die hergebrachte Kirchlichkeit erfüllt, wie Zwingli und Calvin; er konnte darum liberaler und humaner gesunde Elemente aus der Tradition an sich ziehen, während es die Reformirten nöthig fanden, sich zuerst gründlich von der ganzen Tradition loszumachen, um später, was darin gesund seyn möchte, vom erneuerten Boden aus wieder zu erzeugen. So ist es ganz naturgemäß, daß später neben die Psalmen zuerst Festlieder, dann auch andere evangelische Lieder zugelassen, endlich Liederbücher eingeführt wurden, in denen nur die beliebteren Psalmen stehen geblieben sind. — Zuletzt ist noch ein Unterschied vom Verfasser hervorgehoben, daß die Reformirten den Gesang als Unterstützung der Predigt ansehen, die Lutheraner aber neben den auf die jedesmalige Predigt bezüglichen Kanzelversen auch ein von dieser speciellen Beziehung freies, somit liturgisch selbständiges Lied singen. Dieß ist zum Theil richtig, aber daß dieses Lied sacramental sey, das andere sacrificiell, vermögen wir nicht zuzugeben. In der Predigt ist das „Sacramentale" selbst die Hauptsache, darum auch im sie begleitenden Liede. Seit übrigens die von der helvetischen Confession erwähnte commoditas canendi überall vorhanden ist und in vielen Gemeinden auch Fertigkeit und Liebe zum Gesang, denkt man wirklich daran, auch selbständig liturgische, d. h. nicht auf die jedesmalige Predigt näher bezogene Lieder zu singen, und ganz gewiß liegt darin kein Abweichen vom reformirten Genius; denn wäre es Grundsatz gewesen, nur zu singen, was zur jedesmaligen Predigt näher paßt, so würden die Psalmen als Singstoff immer unbequem gewesen seyn. Jedenfalls hat mit dieser Verschiedenheit des gottesdienstlichen Gesanges in beiden Kirchen die Frage nach Sacramentalem und Sacrificiellem nichts zu thun.

Auf die von uns beleuchteten Abschnitte folgt die Destruction, endlich die beabsichtigte Reformation des lutherischen

Cultus, Alles so gediegen und bedeutend, daß nur eine sonst so treffliche Schrift den Einsender veranlassen konnte, die den Reformirten angewiesene Stellung zu beleuchten. Der protestantischen Kirche kann kein Heil erblühen, so lange man lutherischer oder reformirter Seits nur mit apologetisch-polemischem Interesse verfährt; wir Reformirte benutzen recht gerne, was die lutherischen Gottesdienste Vorzügliches haben, und betrachten die kirchliche Union als eine von selbst reif gewordene Frucht; nimmermehr aber werden wir zugeben, daß alles Wahre und echt Protestantische nur im andern Typus zu finden sey, und bei uns nur Verkürzungen. Z. B. dringt der Verfasser sehr auf Beibehaltung des Kirchenjahrs und darum der Perikopen; wir unserer Seits meinen, daß nur ein Kirchenjahr, so weit es ohne stabile Perikopen sich freier in Sitte und Cultus geltend machen kann, dem reinen Genius der protestantischen Kirche entspreche. Es dürfte noch genauer untersucht werden, wie weit etwa Luther auch darum vermocht war, die Perikopen stehen zu lassen, weil die theologische Bildung sehr vieler sächsischer Prediger nicht gestattete, die ganze Schrift als Text freizugeben, und man schon zufrieden seyn mußte, wenn nur erst über die hergebrachten Abschnitte ordentliche, seyen es eigene oder entlehnte, Predigten gehalten werden konnten. Wenn die reformirte Kirche den Charakter der Hauptzeiten des Kirchenjahrs in der Liturgie ausdrückt, so gewinnt sie das echte Kirchenjahr, welchem das durch Perikopen gemachte durchaus nicht vorzuziehen wäre. — Der Einsender wiederholt noch einmal, daß nur die Hochschätzung der trefflichen liturgischen Theorien des Verfassers ihn vermocht hat, das einschlägige Verhältniß beider protestantischen Kirchen zu beleuchten. Daß es je nach dem Standpuncte des Betrachtenden sich verschieden darstellt, ist von selbst klar; der geehrte Verfasser wird daher in der Polemik des Einsenders nur ergänzende Gegenbemerkungen sehen, welche die allseitige Behandlung des Gegenstandes fördern möchten. Wollte der Einsender mit her-

vorheben, was er Lehrreiches und Treffliches in dieser Schrift gefunden hat, so müßten diese Reflexionen die doppelte Ausdehnung erhalten. Der Einsender wird anderswo Gelegenheit haben, die Leistungen Kliefoth's anerkennend zu benutzen, und wünscht für einmal nur, daß die sich Bahn brechende Theorie des protestantischen Cultus den Unterschied beider Typen des Protestantismus zwar offen anerkenne, aber nicht für erheblicher halte, als er ist.

D. Alex. Schweizer.

---

## 2.

Geistliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf, gesammelt und gesichtet von Albert Knapp. Mit einer Lebensskizze und des Verfassers Bildniß. Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag. 1845. XXXII und 368 S.

---

Diese Sammlung geistlicher Lieder, die vollständigste, welche jemals von Zinzendorf's Gedichten erschienen ist, läßt sich von zwei verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachten. Der zunächst liegende ist der hymnologische; und daß sie in dieser Beziehung einen ausgezeichneten Werth hat, geht daraus genugsam hervor, daß der Herausgeber, dem man hierin ein competentes Urtheil zutrauen wird, als das Resultat seiner Arbeit unbedenklich es ausspricht, er wisse keinen größeren Sänger in der ganzen christlichen Kirche als eben Zinzendorf. Und von keinem Anderen besitzen wir einen so reichen Schatz von geistlichen Liedern über alle Lagen und Verhältnisse des christlichen Lebens

(die Zahl der hier gegebenen beträgt 767) als von ihm, so daß er nicht nur in dem wahren dichterischen Genie, sondern auch in dem Reichthum und in der Mannichfaltigkeit seiner Poesien von keinem christlichen Dichter erreicht wird. Jedoch um für diese Anzeige in dieser Zeitschrift keinen zu großen Raum in Anspruch nehmen zu müssen, mag Alles, was sich darauf und auf des theuren Herausgebers Arbeit an diesem Schatz bezieht, hier übergangen werden, um dieses Werk hier von einem andern Gesichtspunct, dem theologischen etwas näher zu betrachten. Denn auch dazu fordert es ganz von selbst auf. Ein Dichter wie Zinzendorf mußte, dazu trieb ihn sein Genius ganz von selbst, seine religiösen Ansichten, seine christlichen Lebenserfahrungen, sein innerstes Wesen in seinen Liedern aussprechen, und um ihn recht kennen und verstehen zu lernen, sind sie das vorzüglichste Mittel; Knapp hat sich aber durch ihre Herausgabe auch in dieser Hinsicht ein großes Verdienst erworben, wofür ihm der wärmste Dank wenigstens von allen denen zu Theil werden wird, welche, nicht durch Vorurtheile eines dogmatischen Systems gehindert, noch durch Furcht vor dem Pietismus geschreckt, sich an dem Bilde eines Mannes erbauen und belehren lassen wollen, welcher, wie man es von Wenigen in so ganzem Sinne sagen kann, ein wahrer Jünger Christi war. Der Unterzeichnete aber fühlt sich zu dieser hier gestellten Aufgabe, Zinzendorf und sein Werk mit Zugrundelegung der von Knapp uns gegebenen Liedersammlung vom theologischen und kirchlichen Standpunct aus in einer kurzen Uebersicht darzustellen, wenigstens dadurch befähigt, daß er, als Mitglied der von Zinzendorf gestifteten Brüdergemeine, von Jugend auf mit Zinzendorf's Schriften, seinen Reden und Liedern und mit seinem Leben und Wirken bekannt ist, und glaubte, in dankbarer Anerkennung so vieler Segen, welche der Brüdergemeine durch Zinzendorf zugeflossen sind und noch heute von ihr genossen werden, die durch die Herausgabe seiner Gedichte dazu gegebene Veran-

lassung nicht ungenutzt vorübergehen lassen zu dürfen. Daß der folgende Aufsatz theilweise einen apologetischen Charakter annimmt, ist in der Natur der Sache begründet.

* *
*

Der Graf von Zinzendorf ist bis auf den heutigen Tag noch ein wenig bekannter und zum Theil deßwegen auch gar oft verkannter Mann. Tholuck (Vermischte Schriften, Th. I. S. 434.) sagt zwar: „Die Lichtseite in Zinzendorf's Leben können wir in unserer Zeit wohl beinahe anerkannt nennen." Ich hoffe, schon das hier vorliegende Werk wird den hochgeschätzten Mann, dessen Beurtheilung Zinzendorf's a. a. O. ohne Zweifel die gründlichste aller bis jetzt erschienenen ist, überzeugen, daß sein Ausspruch noch nicht völlig gilt. Daß es eine Brüdergemeine gibt, und daß deren Stifter der Graf von Zinzendorf ist, ist nun wohl bekannt genug, aber schon dabei denken sich viele ein ganz falsches Verhältniß. Man sieht Zinzendorf für den Stifter der Brüdergemeine an etwa wie den Ignatius Loyola als den Stifter des Jesuitenordens, und weiß nicht oder bedenkt wenigstens nicht, daß mährische Auswanderer Herrnhut zu bauen anfingen, ohne daß er viel davon wußte, und daß die Verfassung und Ordnung der alten böhmisch-mährischen Brüderkirche zum Theil gegen seinen Willen in Herrnhut eingeführt wurde. — So wird der Graf von Zinzendorf unter der Reihe anderer Sectenstifter angeführt, und damit meint man ihm sein Recht gegeben zu haben. Daß er als Pietist und Schwärmer verrufen ist, das ist freilich ganz in der Ordnung bei Solchen, welche mit diesem Ausdruck einen Jeden bezeichnen, welcher an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes glaubt. Daß es aber auch unter den gläubigen Theologen gar sehr an einer Kenntniß des großen Mannes fehlt und aus dieser Unbekanntschaft gar manches unrichtige Urtheil hervorgeht, sieht man nur zu

oft, wenn von Zinzendorf die Rede ist [a]). Diese auffallende Unbekanntschaft mit einem Manne, welcher doch ohne Frage zu den merkwürdigsten und bedeutendsten der neueren Kirchengeschichte gehört, ist allerdings daraus zum Theil erklärlich, daß es, wie Tholuck (a. a. O. S. 437.) mit Recht bemerkt, bis jetzt noch an einer kirchengeschichtlichen Monographie Zinzendorf's fehlt. An Hülfsmitteln aber, ihn und sein Werk kennen zu lernen, fehlt es sonst nicht. Sein vieljähriger treuer Freund und Mitarbeiter, A. G. Spangenberg, hat eine sehr ausführliche Lebensbeschreibung des Grafen von Zinzendorf (8 Bde. Barby 1772 ff.) herausgegeben und den Mann, welchen er als einen ausgezeichneten Diener Jesu Christi hoch verehrte, nach seiner eigenen Bekanntschaft und nach den gedruckten und den im Unitätsarchiv vorhandenen handschriftlichen Quellen mit Wahrheit und Unparteilichkeit geschildert. Aber die Zeit war noch zu nahe, wo eine Unzahl von Gegnerschriften alle möglichen Schmähungen über Zinzendorf ausgegossen hatten, und daher mußte Manches übergangen werden, was dem kaum zur Ruhe gekommenen Streit nur wieder neue Nahrung gegeben hätte; und was man heute von einer Biographie verlangt, konnte Spangenberg überhaupt nicht geben. Auch die Breite seines Styls, in der damaligen Zeit ein sehr allgemeiner Fehler, muß sein Werk für Viele ungenießbar machen [b]). Mit weit mehr Geist hat ein anderer

a) Ich will beispielsweise nur an die Darstellungen von Zinzendorf und der Brüdergemeine erinnern, welche man in Guerike's Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. II. 3. Aufl. S. 1097) und in Hagenbach's Vorlesungen über die Reformationsgeschichte (Th. V. S. 393 ff.) findet. Die treffendste Würdigung Zinzendorf's, welche mir bekannt geworden, ist die von Leo in seiner Universalgeschichte gegebene, von Knapp in unserm Werk, S. 359, mitgetheilt.

b) Wer sich in der Kürze über Zinzendorf's Leben belehren will, dem kann jetzt empfohlen werden die neuerdings erschienene Lebensbeschreibung desselben von W. Verbeek (Gnadau 1845.

Zeitgenosse Zinzendorf's, der ihm ebenfalls persönlich sehr nahe gestanden, der Freiherr von Schrautenbach, ihn geschildert in einem Manuscript, welches er, einige Jahre nach dem Erscheinen der spangenbergischen Biographie, der Unitätsdirection unter dem Titel: „Bemerkungen bei Gelegenheit des zinzendorfischen Lebenslaufs von Spangenberg" einsandte. Es ist ein sehr umfangreiches Werk, hauptsächlich durch die zahlreichen Beilagen von Reden und Liedern des Grafen, und da man diese nach des Verfassers Willen nicht weglassen durfte, ist es schon deßhalb niemals veröffentlicht worden. Erst im Jahr 1828 ist daraus seine Charakteristik Zinzendorf's abgedruckt a), welche Tholuck gewiß mit Recht das Merkwürdigste nennt, was bis jetzt über den großen Mann erschienen ist. Wenn man indessen zu Spangenberg's Lebensbeschreibung und der alten und neuen Brüderhistorie von D. Cranz (Barby 1772) noch die außerordentlich zahlreichen Schriften Zinzendorf's selbst (Spangenberg zählt 108 Nummern) hinzunimmt, sammt den vielen Gegnerschriften (welche freilich viel mehr zum Mißverständniß Anleitung geben, als zum Verständniß, und daher nur mit der äußersten Vorsicht als Geschichts-

395 S. Pr. 1. Thlr.), welche nicht nur einen gedrängten Auszug aus Spangenberg's Biographie gibt, sondern auch aus gedruckten und ungedruckten Quellen und namentlich aus Schrautenbach's Werk manches Neue enthält und dadurch, daß so Vieles mit Zinzendorf's eigenen Worten erzählt wird, ein recht lebendiges Bild des Mannes darstellt.

a) In den „Erinnerungen an den Grafen von Zinzendorf" (Berlin 1828). Einzelne treffliche Charakterschilderungen aus Schrautenbach's Werk sind ferner abgedruckt in den Lebensbeschreibungen merkwürdiger Männer aus der Brüdergemeine" (Gnadau in Commission), namentlich Leonhard Dober's (2. Lief. S. 79.), Friedrich von Watteville's (3. Lief. S. 63.) und die der Gräfin von Zinzendorf (2. Lief. S. 11.). Sie sind alle in demselben Geiste und zeigen einen Geschichtschreiber, der mit Tacitus und Johannes Müller in die Schranken treten kann.

quellen zu benutzen sind), so sind die Quellen immer reich genug, um einen der größten Männer der evangelischen Kirche daraus kennen zu lernen *). Aber während man den Ansichten und Lehrmeinungen viel unbedeutenderer Männer in der Kirchengeschichte bis ins Kleinste nachgeht und es einem Theologen zur Schmach anrechnet, sich im Urtheil über einen derselben zu irren, darf man über den Grafen von Zinzendorf, dessen Werk nun bereits ein Jahrhundert überdauert hat, ohne sich den Vorwurf der Unwissenheit zuzuziehen, ganz falsche Urtheile fällen. Das muß noch einen andern Grund haben, als den, daß es an Hülfsmitteln fehlt, ihn kennen zu lernen, und ich spreche es getrost aus, es ist der, daß man ihn nicht versteht, weil er zu hoch über seiner Zeit stand, und auch der gegenwärtigen Zeit in seiner großen Eigenthümlichkeit und in seiner tiefen und vielseitigen Auffassung des Christenthums noch immer gar schwer zu fassen ist.

Wir geben hierbei sogleich zu, daß ein Mann, welcher von sich selbst bekennt: „Ich habe ein Genie, das zu Extravaganzen aufgelegt ist, so sehr als einiges Menschen seines", eben dadurch die richtige Auf-

*) Mit Benutzung dieser vorhandenen Quellen beschrieben J. G. Müller im 3. Band seiner „Bekenntnisse merkwürdiger Männer" 1795 (ein eigner Abdruck von Zinzendorf's Leben ist in Gnadau erschienen) und Varnhagen van Ense 1830 den Grafen Zinzendorf. Ersterer hat nicht den Plan, eine vollständige Lebensgeschichte Zinzendorf's zu liefern; er will nur „einige merkwürdige Umstände zur Kenntniß seines Charakters" mittheilen, und schildert in der That den Mann mit großer Lebendigkeit und unbefangener Anerkennung seines christlichen Strebens. Ueber Varnhagen's Werk verweise ich auf Tholuck's angeführten Aufsatz; man kann sich nicht genug wundern, wie ein Mann, der Zinzendorfen seine Religiosität eben nur „zu Gute hält", dennoch diesen christlichen Helden so vortrefflich zu schildern gewußt hat. Für den Theologen und Kirchenhistoriker ist es zunächst nicht geschrieben; sie können aber dennoch viel daraus lernen.

fassung seiner selbst gar sehr erschwert. Solcher Extravaganzen finden sich viele in seinen Schriften, in seinen Reden und Liedern. Sie sind besonders häufig in dem Zeitraum von 1743—1750, und sind von ihm selbst großentheils in dem letzten Jahrzehnd seines Lebens zurückgenommen und antiquirt worden. Die heftigen Angriffe seiner Gegner aber, welche großentheils diesen Extravaganzen vorausgingen (schon im Jahr 1742, als sehr wenig mit Recht getadelt werden konnte, schrieb z. B. der Senior Fröreisen in Straßburg seine „Warnung vor der zinzendorfischen Seelenpest"!) tragen einen großen Theil der Schuld. Schrautenbach, ein Augenzeuge, sagt davon unter Anderem (s. Verbeek Leben Zinzendorf's, S. 267.): „Die glücklichen Schicksale des Grafen würden nicht so viel auf ihn vermocht haben, sie bekamen aber ein Gewicht in seinem Gemüth durch den Contrast mit seinen Widerwärtigkeiten, mit den Streitigkeiten, in die er gezogen wurde, mit dem ungesitteten Betragen seiner Gegner. Das ist der Triumph der Unweisen! Gutes zu erfinden und zu vollführen sind sie nicht vermögend; aber sie hemmen die, die besser sind als sie. Unterweilen haben sie das unglückselige Vergnügen, etwas Gutes auf eine Zeitlang zu verderben. Und diese Freude ist den Widersachern des Grafen und der Gemeine auch zu Theil geworden. Unbefugter Tadel bei wohlverdientem Lobe und gutem inneren Zeugniß ist eine Klippe, an der Mehrere schon angestoßen sind. Man bekommt eine Zärtlichkeit gegen sich, verliert die Achtung gegen Andere. Noch einigen Werth setzen auf Urtheile der Menschen, sich nach ihnen umsehen — ist kaum weiter zu erwarten; man überwirft sich mit dem Publico ganz, und fängt an, sich einerlei seyn zu lassen, was man redet; ja der Ausdruck, der dem Gegner am meisten auffällt, wird einem der liebste und unentbehrlichste."— Wir werden später noch Gelegenheit haben, von diesen Gegnern etwas Mehreres zu sagen; aber dieß mußte hier

vorausgeschickt werden, weil es zu einer gerechten Würdigung Zinzendorf's unentbehrlich ist.

Der Hauptgrund jedoch, weßwegen der Graf von Zinzendorf so schwer zu fassen ist, bleibt der schon ausgesprochene: Je mehr ein Mensch Original ist, je mehr er mit seiner Denkart und Handelsweise in seiner Zeit allein steht und seine Zeitgenossen überragt, und wir müssen hinzusetzen, je mehr er durch und durch ein Christ ist, desto weniger versteht ihn nicht nur die Welt, welcher ein solcher Mensch ein Räthsel bleiben muß, sondern auch andere Christen werden sich desto schwerer in ihn finden können, zumal wenn sie selbst einen irgendwie beschränkten oder einseitigen Standpunct im Christenthum einnehmen. Und daß Zinzendorf's Auffassung des Christenthums eine so vielseitige, Alles in sich schließende war, wie man sie außer ihm wohl bei Keinem seit der Apostelzeit in der Geschichte der christlichen Kirche wiederfindet, darauf möchte ich hier zunächst aufmerksam machen.

Zinzendorf war in der lutherischen Kirche geboren und erzogen und dem Mittelpuncte der lutherischen Kirchenlehre, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden durch den Glauben an die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, sein ganzes Leben hindurch unwandelbar zugethan. „Ich habe von Kindheit auf geglaubt", sagt er uns selbst, „daß Christus gestorben ist für das Leben der Welt." Er war allerdings nicht wie Luther den Weg des Apostels Paulus gegangen, welcher durch mannichfache Kämpfe und Gegensätze hindurch aus einer gewaltsamen Krisis zum Glauben an den Erlöser und zu dem darin begründeten Frieden gelangt war, sondern seine Herzensgeschichte schließt sich der des Apostels Johannes an, bei welchem sich von Anfang an aus der Anschauung der Erscheinung Christi und der Gemeinschaft mit ihm alle Entwickelung des höheren Lebens herausbildete (Neander Gesch. d. Apostel. 3. Aufl. S. 757. 758.). So war bei Zinzendorf

von frühester Jugend an die herzlichste Liebe zum Heilande und der unausgesetzte Umgang mit ihm der Mittelpunct seiner Religiosität (s. Verbeek, S. 14. 15.), obgleich er, wie er selbst sagt, damals die Größe und Allgenugsamkeit des Verdienstes Seiner Wunden und Seines Todes noch nicht ganz verstand. Aber er wurde durch spätere Erfahrungen seines Lebens immer mehr darauf geführt, und auch schwere innere Kämpfe sind ihm nicht erspart worden. Seine Erziehung war im Geiste des damaligen Pietismus geleitet worden, und er bekennt, daß er „ein rigider Pietist" gewesen sey. Dennoch befriedigte er die Pietisten nicht; weil er nicht die von ihnen verlangte Bekehrungsmethode durchgemacht hatte, behaupteten sie öffentlich, er sei noch nicht bekehrt. Diese Anklage gab ihm zu einer sehr ernstlichen Selbstprüfung Veranlassung, und erst nach langem Kampf und großer innerer Zerknirschung kam er zur lebendigen Gewißheit seines Gnadenstandes, und konnte am 19. Juni 1729 mit voller Freudigkeit schreiben: Weil ich wahrhaftig ein Kind Gottes bin rc. (Spangenberg, S. 531. Verbeek, S. 104.). In den folgenden Jahren gab ihm insonderheit der von dem bekannten Dippel erhobene Widerspruch gegen die lutherische Rechtfertigungslehre und seine Bemühungen, diesen Mann auf den rechten Weg zu bringen, noch mehr Veranlassung, sich in das Verdienst des Versöhnungsopfers Jesu zu vertiefen, und „indem er an seinem eigenen Herzen die erste selige Probe von dem Geheimniß des Wortes: Lösegeld machte, sodann an dem Herzen seiner Brüder, wurde seit dem Jahre 1734 das Versöhnungsopfer Jesu seine eigene und öffentliche und einige Materie, sein Universale wider alles Böse in Lehre und Praxi." Das Denkmal dieser erlangten Ueberzeugung (s. Spangenberg, S. 862. Verbeek, S. 141.) ist das köstliche Lied: „Du unser auserwähltes Haupt"; (S. 110. andere desselben Inhalts s. S. 132. 138. 137. 155.). Mit der Weise, wie er nun diese Lehre vom Lösegeld verkündigte, trat er freilich in Wider-

spruch gegen die beiden damals herrschenden Partеien in der Kirche. Die Orthodoxen verlangten die Predigt des Gesetzes, um dadurch die Menschen erst zur Buße zu führen, ehe man das Evangelium verkündigen dürfe; die Pietisten forderten einen schweren Bußkampf, ehe es zum Durchbruch und zur gläubigen Aneignung des Verdienstes Christi kommen könne; Zinzendorf wollte von Beidem nichts wissen. Er predigte (nach 1 Kor. 2, 2. 2 Kor. 5, 20.) den gekreuzigten Christus und den kurzen Weg der evangelischen Gnade. „Die methodische Bekehrung nach einem gewissen System, wozu man diese und jene Präparationen und viele Zeit braucht, ist eine Invention des menschlichen Gehirns," sagt er einmal; „wenn man sein Elend fühlt, zufahren, und sich nicht mit Fleisch und Blut besprechen, das ist die rechte Weise." Und in einem seiner Lieder heißt es (S. 155.):

Daß außer Christo kein Gnadenwort
(Mit Ihm fängt's an, und mit Ihm geht's fort);
Daß sogar die Sünde aus Ihm zu lernen,
Und das Gesetz nicht g'nug zu entfernen
Vom Wort des Heils.

Ja dieß ist einzig der Gnade Gang,
Daß man Erkenntniß der Sünd' empfang'
Aus dem Tode Jesu; das ist's Geheimniß,
Davon man nun ohne Zeitversäumniß
Posaunen soll.

Aber so sehr er zu seiner Zeit über diese Lehre angefochten wurde, seine Ansicht, weil im Geiste des Evangeliums und in der heiligen Schrift begründet, hat die Angriffe seiner Gegner überdauert (s. Schleiermacher, christl. Glaube, Bd. II. 2. Ausg. S. 189. 193., und Nitzsch Dogmatik, 4. Aufl. §. 148. Anm. S. 288.). Bei dieser seiner Methode, die Gnade den Menschen anzupreisen, ohne sie vorher mit dem Bußkampf oder dem Gesetz zu schrecken, wollte er aber weder sich selbst noch Anderen den Schmerz der Selbster-

kenntniß und die fortgehende Läuterung der Buße ersparen; das zeigen uns die mehreren sehr ernstlichen Bußlieder (z. B. S. 122. 159. 183.), und insonderheit das Hauptlied der Art vom 7. Sept. 1741 (S. 155.), welches also anhebt:

Nach Gnade ist mir weh;
Ich weinte eine See,
Wenn ich den nicht wüßte,
Der sich für mich hingab,
Daß Er die Sünden büßte,
Unter'n Richterstab,
Und zuletzt hinab
Bis zum Tod ins Grab.

Von einem Manne, welchen die Welt für einen phantastischen Schwärmer hielt, wird man ein so ernstes Bußlied nicht erwarten. — Um aber Zinzendorf nicht als einen Mann ohne Fehler darzustellen, wollen wir hierbei bemerken, daß er in der Ausdrucksweise dieser Lehre vom Opfertode Jesu sich in einer Periode seines Lebens doch allzu sehr vom Grunde der heiligen Schrift entfernt hat. Wiewohl er in der christlichen Poesie hierin Vorgänger gehabt hat, und man also auch ihm in dieser Beziehung einige poetische Freiheit zugestehen wird, — wir erinnern namentlich an die von P. Gerhardt übersetzten sieben Lieder „an die Gliedmaaßen des Herrn Jesu" vom heiligen Bernhard (in Wackernagel's Ausgabe, Nr. 16—22.), — so ist es doch nicht zu leugnen, daß sich seit dem Jahre 1743 seine Phantasie zu sehr in die Wunden des Heilands und namentlich in die Seitenwunde vertiefte, und Gefahr war, den Ernst der Versöhnungslehre über dem Phantasiespiel mit den Wunden zu verlieren. Er hat selbst, als ihm die Verirrung klar wurde, in welche sich Andere noch weit mehr als er selbst verloren hatten, wieder eingelenkt und ist zur früheren Einfachheit des Ausdrucks zurückgekehrt.

Mit dem Bisherigen haben wir die bekannteste Seite von Zinzendorf's Lehre besprochen; es wird noch heute aner-

kannt, daß er das Wort vom Kreuz als den Hauptpunct aller Lehre getrieben und darin der von ihm gestifteten Gemeine einen Schatz hinterlassen hat, welcher von ihr auch in den Zeiten treu bewahrt ist, da diese Lehre in der evangelischen Kirche fast vergessen war. Aber auch heute noch wird die damals schon gehörte Anklage wiederholt, daß Zinzendorf um dieses einen Hauptpunctes willen alle übrigen christlichen Lehren hintangesetzt oder ganz vergessen habe. Und doch ist keine Klage ungegründeter. Man könnte mit weit mehr Recht dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche den Vorwurf machen, daß er in zu einseitiger Hervorhebung des Glaubens die Liebe, „welche doch die größeste ist", zurücksetzte, und die höchste Aufgabe aller Religion: Einigung des Menschen mit Gott, in diesem System keinen oder nur einen sehr untergeordneten Platz fände. Daß aber in Zinzendorf's Auffassung des Christenthums ein eben so wesentlicher Theil als seine Bluttheologie die Liebe ist (worin er sich besonders an die Schriften des Johannes anschließt), hätte man billig nicht übersehen sollen, und das Große in Zinzendorf liegt vorzüglich darin, daß er die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben und die Vereinigung des versöhnten Sünders mit Gott in der Liebe, und Beides durch die Gnade des Gottes- und Menschensohnes, nicht etwa nur theoretisch lehrte, sondern in seinem eignen Leben und in täglicher Herzenserfahrung in einem Grade besaß, wie es wohl seit dem Verscheiden des Jüngers, den Jesus lieb hatte, selten beisammen gefunden worden ist. „Man würde", sagt Schrautenbach, „seine Reden abschreiben müssen, wenn man alle Stellen anführen wollte, in denen er den Umgang mit dem Heilande als das einige Nothwendige anpreiset"; und ebenso sind seine Lieder voll von Beweisen dieser zärtlichen Liebe, dieses steten Umgangs mit dem ungesehenen Freunde von früher Jugend an; s. S. 6. von dem 14jährigen Knaben ein solches Lied der Liebe; ferner S. 25. 100. 103. 175. 177. 178. Ich will nur

eine Stelle aus einem der vorzüglichsten (S. 152.) hier anführen:

Ein selig Herze führt diese Sprach':
Lieben, nur Lieben ist meine Sach';
Meiner Seel' Erretter im Geist umfangen,
Mit meiner Seel' an der seinen hangen, —
Das ist mein Theil! —
Glauben, Herr, und Hoffen sind theure Gaben,
Aber das Lieben gehört zum Haben.
Dich hab' ich doch!

So war die Liebe des Mannes, und indem er sich in Tiefe und Innigkeit an die ausgezeichnetsten der vorreformatorischen Mystiker anschloß, blieb er vor ihren Mängeln, der Verkennung des eigentlichen Wesens der Sünde und dem damit zusammenhängenden Streben, durch Askese der Gottheit näher zu kommen, durch seine evangelische Auffassung der Versöhnungslehre bewahrt. Und trotz alles wahren Mysticismus, welchen wir bei diesem „Heros des Gefühls" finden, ist in seinem langen Leben auch nicht eine Spur zu finden, daß er sich, wie so viele Mystiker, je besonderer Offenbarungen und überschwänglicher Einsichten in Dinge, welche über dem Gesichtskreis des Irdischen liegen, gerühmt hätte, und wir werden ihm in dieser Hinsicht Recht geben müssen, wenn er sich „unter die denkenden Leute" rechnete. Wenn sein Geist sich in die unergründlichen Tiefen der Gottheit versenken wollte, kehrte er doch immer wieder zur Person des Menschensohnes zurück und fand darin allein volle Befriedigung, wie es uns ein Lied vom Jahre 1722, welches er „Vollendung einer fünfjährig fortgewährten Betrachtung Gottes" überschrieb (s. S. 23.), so tief und schön ausspricht. Die einige Verirrung, welche man in dieser Hinsicht an Zinzendorf rügen kann, sind die schon von J. A. Bengel mit Recht getadelten Bilder, durch welche das Verhältniß der Seele zu Christo als das einer Braut zu ihrem Bräutigam dargestellt wurde. Sie haben bei ihm

wie bei andern Mystikern ihre biblische Grundlage im Hohenliede; ihre Uebertreibungen gehören nur einer kurzen Zeit an, und in seinen späteren Lebensjahren war „des Heilands liebe Nähe" sein liebster und gewöhnlichster Ausdruck.

Ein Mann, welcher so in der Liebe und in dem täglichen Umgang mit seinem Versöhner lebte, wird, das läßt sich nicht anders erwarten, auch die Heiligung des Leibes und der Seele nicht vergessen haben. Wir bemerkten schon oben, daß die Lehre von der Gnade ihn keineswegs die Buße vergessen ließ, und es wird sich schon daraus ergeben haben, daß er die Nothwendigkeit einer fortgehenden Heiligung klar erkannte, auch darin so manchen Mystikern unähnlich, welche an eine schon hier zu erreichende Vollkommenheit glaubten. Vielmehr ist die „Sündenschaft" der schon gläubig Gewordenen einer seiner Lieblingsausdrücke, mit welchem er freilich nicht meinte, man solle in der Sünde beharren, auf daß die Gnade mächtiger werde, sondern nur (nach 1 Joh. 1, 8—2, 2.) das tägliche Bedürfniß der Reinigung und Heiligung durch Christi Verdienst bezeichnen wollte (s. die Lieder S. 163 und 297.). Wir begegnen hier einer ihm besonders eigenthümlichen Auffassungsweise des Verdienstes Christi, wie sie sich gleich an das anschließt, was die lutherische Dogmatik von der obedientia activa Christi lehrt. Weit davon entfernt, das Verdienst Christi allein in seinen Opfertod zu setzen, hat er es bestimmter als sonst irgend Einer ausgesprochen und seiner Gemeine zum Genuß zu bringen gesucht, daß das ganze menschliche Leben des Gottessohnes für uns verdienstlich sey zur Heiligung, ja es hat Keiner je so den ganzen Christus in der Fülle seines Verdienstes aufgefaßt, als Zinzendorf. Er ist unerschöpflich, wenn er auf die Heiligkeit des menschlichen Lebens Jesu zu sprechen kommt; sie ist ihm das Vorbild aller Tugend (nach 1 Joh. 2, 6. 4, 17.), aber nicht nur Vorbild, sondern Verdienst, so daß nun durch sein heiliges menschliches Leben auch unser Leben geheiligt und uns das Recht erworben ist, ihm

ähnlich, „jesushaft", zu werden. Siehe die Lieder S. 12. vom Jahre 1720, und S. 312. vom Jahre 1753; man sieht, es ist Eine Idee, welche ihn durch sein ganzes Leben begleitet hat. Es heißt darin:

Dein Leben zeigt mir meine Pflicht;
Du bist mein Spiegel und mein Licht;
Ach Herr, wie bin ich noch so weit
Von Deines Bildes Aehnlichkeit! —
Wer gehet nun durch's Jammerthal
Und sät die Thränensaat,
Der nicht an dem Original
Trost und Exempel hat?

Daran knüpfen sich nun auch seine „Chorideen" an, welchen der Gedanke zu Grunde liegt, daß durch Jesu heil. Leben für jedes Alter und Geschlecht ein besonderes Heiligungsverdienst erworben sey. Um nun dieses besondere Verdienst einem Jeden in seinen Lebensverhältnissen besser aneignen zu können, wurde die Gemeine nach Alter, Geschlecht und Stand in Chöre eingetheilt, und in Chorreden und Chorliedern suchte er es den Einzelnen darzulegen, wie ihre menschlichen und natürlichen Verhältnisse durch Jesu Menschheit geheiligt werden sollten. Siehe die Lieder für alle Chöre S. 91. und 107.; für die Kinder S. 223. 303. 310.; für die Jünglinge S. 166.; für die Jungfrauen S. 187. und 276. Insbesondere muß ich aber noch darauf aufmerksam machen, wie echt evangelisch Zinzendorf den Ehestand aufgefaßt hat. Die nicht nur in der älteren Zeit der Kirche sehr verbreitete, sondern auch von manchen Frommen seiner Zeit aufgestellte Behauptung, daß der Ehestand nicht ein heiliger Stand seyn könne, gab ihm Veranlassung, sich nach der Schrift in die Bedeutung dieses Standes für Christen zu vertiefen (s. das Lied S. 38.), und das Resultat seiner Betrachtungen war, daß er die Ehe allerdings als einen sehr ernsten und wichtigen Stand, in welchen man nicht leichtsinnig hineingehen dürfe, aber zugleich als einen köstlichen und,

wenn er im Sinne Christi geführt würde, heiligen ansah, und er durfte dieß in seiner eignen sehr glücklichen Ehe erfahren. Unsere Sammlung ist sehr reich an den trefflichsten Eheliedern; s. z. B. S. 49. 53. 70. 83. 91. 115 u. ff. Ich will hier nur den Schluß des auf seine eigne Hochzeit gedichteten Liedes (S. 30.) anführen:

> Wohlan, wir lieben Dich,
> O Liebe, eigentlich;
> Unsre Liebe ist nur ein Bild,
> So lang' es gilt,
> Wie Du uns ewig lieben willt.

So fand Zinzendorf Rechtfertigung und Heiligung und Alles, was der schwache, sündige Mensch bedarf, in dem Gottes- und Menschensohn, und diese Allgenugsamkeit seines Heilands wußte er nicht genug zu besingen (s. noch besonders die Lieder über die Namen Jesu S. 21. 104. 129.); nur Eines, was auch schon Bengel gerügt hat, vermissen wir bei ihm, und das ist die rechte Bedeutung der Auferstehung Christi. Es ist sehr auffallend, daß unter einer so reichen geistlichen Liedersammlung sich auch nicht ein Osterlied findet. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß er nicht daran zweifelte; vielmehr verstand sie sich ihm so von selbst, daß er sie „gar kein Wunder nennen will, zumal Petrus Apg. 2, 24. sagt, es sey unmöglich gewesen, daß der Herr Jesus nicht sollte auferstehen," aber die Bedeutung derselben, welche Paulus besonders Röm. 6. heraushebt, die Kraft des neuen göttlichen Lebens, legt Zinzendorf immer schon in den Tod des Heilands; mit welchem Feuer müßte er den Ostertag besungen haben, wenn er seine Bedeutung nicht schon am Charfreitag vorweggenommen hätte! Dieses aber, daß Zinzendorf Alles im Sohne fand und von einer „Gottvater-Religion" nichts wissen wollte, hat man ihm auch zum Vorwurf gemacht; so noch neuerdings Hagenbach (a. a. O. S. 421.). Es ist wahr, daß ihm Christus Alles in Allem war; so singt er (S. 155.):

Daß unsre ganze Lehr' Christus sey;
Daß Gott nur Gnade in Ihm verleih';
Daß Er unser Heilsgrund, der Zeuge Amen,
Und daß Gott einzig in Jesu Namen
Zu pred'gen sey.

Und in demselben Liede heißt es:

Was sind das für Tage, darin die Christen
An ihrem Gotte zu Atheisten
Geworden sind!

in Beziehung auf Solche, welche ohne Christum Gott zu haben behaupteten. Zinzendorf mag nach seiner paradoxen Art in gar manchen Aussprüchen über diesen Punct (vgl. Tholuck a. a. O. S. 442.) zu weit gegangen seyn, und darin wollen wir ihn nicht rechtfertigen; daß er aber in der Hauptsache Recht habe, daß wir zum Vater nicht anders als durch den Sohn kommen (Matth. 11, 27.), daß, wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht hat (1 Joh. 2, 23.), und wer nicht in der Lehre Christi bleibet, überhaupt keinen lebendigen Gott hat (2 Joh. 9.), dieses wird ihm Jeder zugeben, für den die heilige Schrift Quelle und Norm des Glaubens ist. Wir wollen auch nicht leugnen, daß in seiner ganzen Religiosität die Liebe des Vaters vielleicht zu sehr gegen die Gnade des Sohnes zurücktrat, indessen beweisen uns doch gar viele Stellen seiner Lieder (s. z. B. das Lied an den Vater, S. 172.), daß er es sich wohl bewußt war, an dem Vater des Herrn Jesu Christi einen lieben Vater im Himmel zu haben. Und daß er die Wirksamkeit und die Gaben des heiligen Geistes nicht verkannte, davon geben ebenfalls seine Lieder ein hinlängliches Zeugniß (s. z. B. S. 134. 182. 233.). — Die Dreieinigkeitslehre Zinzendorf's ist endlich ebenfalls ein Gegenstand heftiger und, wie er selbst gesteht, nicht unverdienter Angriffe gewesen. Aber die mit Recht getadelten Ausdrücke und Bilder gehören doch auch nur einem kurzen Zeitabschnitt an und sind von ihm selbst zurückgenommen (s. Verbeek S. 261. 262.).

Daß er aber die Bedeutung der drei Personen der Gottheit für die Heilslehre — und das ist doch ihre wesentliche biblische Auffassung — sehr tief und klar erkannt hat, das zeigen insonderheit die drei großen Liturgien, welche er mit Grundlegung des Tedeums auf die drei Personen der Gottheit gedichtet hat, und in welchen er, einzelne unpassende Ausdrücke abgerechnet, was der Vater, Sohn und heilige Geist für uns ist, gründlicher und schriftgemäßer als viele dogmatische Lehrbücher ausspricht. (Sie stehen z. B. in dem jetzigen Brüdergesangbuch Nr. 274. 290. 315.; Knapp hat nur die zum Sohne S. 301. mitgetheilt.)

Wir sind dem Grafen von Zinzendorf durch die Hauptpuncte seiner Herzensreligion — und daß sie eine sehr vielseitige war, wird sich uns ergeben haben — gefolgt; um aber unsern Ueberblick zu vollenden, müssen wir noch Eines hinzusetzen, und das ist seine Glaubenskraft. Ein Mann, welcher mit so feuriger Liebe an seinem Gott und Heilande hing, welcher so wußte, an wen er glaubte, wie hätte er nicht mit völliger Hingabe seines eignen Willens in Jesu Namen erhörlich beten und im Glauben an Ihn Berge versetzen sollen? Und wirklich er hat Berge von Schwierigkeiten überwunden, vor denen Wenige nicht zurückgeschreckt wären; das beweist uns sein ganzes Leben, und wir dürfen ihn unbedenklich unter die größten Glaubenshelden der Kirche rechnen. Unter seinen Liedern finden sich auch köstliche Glaubenslieder (s. z. B. S. 55. 119. 217. 222.); vor den andern zeichnet sich aber eins aus, das (S. 78.) so anfängt:

Der Glaube bricht durch Stahl und Stein,
Und kann die Allmacht fassen;
Er wirket Alles und allein,
Wenn wir ihn walten lassen.
Wenn Einer nichts als glauben kann,
So kann er Alles machen:
Der Erden Kräfte sieht er an
Als ganz geringe Sachen.

Es ist auch sonst schon bekannt, daß aus seinem Leben manche einzelne Züge aufbehalten sind, welche uns seine außerordentliche Glaubenskraft zeigen und zum Beweis dienen können, daß die vom Herrn dem Glauben geschenkten Verheißungen mit Unrecht nur auf die Zeiten der Apostel beschränkt werden (s. die beiden Erzählungen bei Knapp, S. 346. und 349.). Schrautenbach bemerkt dazu: „Ich hätte eine solche Geschichte lieber als eine ganze Abhandlung über die Wundergaben." Um so mehr werden wir es Zinzendorf glauben, wenn er versichert, daß in der ersten Zeit der herrnhutischen Gemeine apostolische Kräfte in ihr verspürt worden sind. „Wer in einer Gemeine wohnt," schreibt er 1735, „der glaubt leicht, daß die alten Wundergeschichten wahr sind, weil sie noch immer geschehen." Er und seine Brüder finden übrigens darin nichts Außerordentliches, weßhalb auch wenig davon gesprochen wurde. Mit dieser glaubenskräftigen Ergebenheit in Gottes Führung hing bei ihm auch der vielfach angefochtene Gebrauch des Looses zusammen, wie dieß schon Schrautenbach (Erinnerungen, S. 93.) gezeigt hat, auf den ich hier verweise.

So war das theologische Princip des Mannes, welches er freilich nicht in der Form eines dogmatischen Lehrbuchs hinterlassen hat, welches er aber als Mittelpunct seines Lebens besaß, mit dem lebendigsten Gefühl ergriffen hatte und mit demselben Gefühl in Reden und Liedern Andern mitzutheilen suchte. Das Christenthum war ihm zwar auch Lehre, auch Sittengesetz, aber vor Allem war es ihm Leben, Leben durch Christum und in Christo, und weil er dieses so ganz aufgefaßt hatte, wird man es dem lebendigen und gefühlvollen Manne, welcher es vor Augen sah, wie wenig Frucht die todte Lehre der Orthodoxen und die gesetzliche Peinlichkeit der Pietisten brachte, nicht so sehr verargen können, wenn er bisweilen in einzelnen Aeußerungen die Wichtigkeit der reinen Lehre oder des Gesetzes zu gering zu achten schien. Mit dieser seiner Auffassung des Christenthums

als subjectives Lebensprincip a) hängt auch sein viel getadeltes Verhältniß zur heiligen Schrift zusammen. Die damalige Orthodoxie hatte zu ihrer Stütze die Theorie der Verbalinspiration in aller Strenge angenommen; Zinzendorf bedurfte für seinen Glauben dieser Stütze nicht; daher konnte er mit voller Unbefangenheit in der Schrift forschen, und über einzelne Ungenauigkeiten und Widersprüche in Nebendingen, welche er zu bemerken glaubte, sprach er sich desto freier aus, weil sein Glaube an die göttliche Autorität der Schrift dadurch nicht im Geringsten erschüttert wurde. „Sollte nicht", sagt er einmal, „die Theopneustie der Schrift bloß auf Geheimnisse, Lehrsätze, Weissagungen und allgemeine historische Umstände gehen, in einzelnen historischen, physikalischen und andern Umständen aber von den Aposteln als einfältigen Leuten gefehlt seyn? Dieß hindert nicht den Respect vor der Bibel bei den Brüdern, die am Lamme hangen, wenn sie gleich solche Fehler statuiren." Und nach seiner paradoxen Weise gibt er als „seinen Methodus mit den Controleurs der heiligen Schrift" an: „Alles das aus der Schrift Mängeln beweisen, was jene aus ihrer Unfehlbarkeit wollen bewiesen haben." Es sind noch stärkere Aussprüche von ihm über die heilige Schrift bekannt (s. Müller's Bekenntnisse, S. 236.; Tholuck's Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 433.); wir wollen sie nicht vertheidigen, aber mit Tholuck's Wort entschuldigen: „Um zu wissen, was man preisgeben kann, muß man wissen, was man besitzt." Und wenn man seine Aussprüche über die Mängel der heiligen Schrift noch immer anführt, sollte man auch seine andern, in welchen er die größte Achtung vor der Schrift an den Tag legt (s. z. B. Knapp, S. 356.), mit welchen es ihm sicherlich nicht weniger, ja weit mehr Ernst war, nicht vergessen. Aus seinen Liedern will ich nur den einen Vers anführen (S. 63.):

a) Vergl. in dem trefflichen Werke: „der deutsche Protestantismus u. s. w. von einem deutschen Theologen," S. 242. 243.

Herr, Dein Wort, die edle Gabe,
Dieses Gold erhalte mir!
Denn ich zieh' es aller Habe
Und dem größten Reichthum für.
Wenn Dein Wort nicht mehr soll gelten,
Worauf soll der Glaube ruh'n?
Mir ist's nicht um tausend Welten,
Sondern um Dein Wort zu thun.

Ein gründlicher Gelehrter war er freilich nicht; er hatte nach dem Willen seiner Verwandten die Rechte studiert, und obgleich er sich auch viel mit Theologie beschäftigt hatte und darin gewiß mehr einheimisch war als mancher Theolog von Profession, wo hätte er im Anfang des vorigen Jahrhunderts sich gründliche exegetische Kenntnisse erwerben sollen? Auch wird man nicht die Verdienste aller großen Männer der Kirche nur nach ihrer Gelehrsamkeit abmessen wollen. Die Kirche braucht Gelehrte; aber Männer der glaubenskräftigen That sind auch Bedürfniß, und wohl noch mehr. Wenn nur diese Glaubenskraft in der h. Schrift wurzelt, wie es bei Zinzendorf der Fall war. Die Bibel war sein treuester Lebensgefährte, nach Schrautenbach's Zeugniß fast das einzige Buch, welches er las, „nach dem er seine Begriffe unabläßlich berichtigte." Allerdings war bei seiner Weise, in der Schrift zu forschen, sein Wahlspruch (S. 155.):

In unserer Bibel ist um und um
Christus der Lehre Hauptpunct und Summ',
In der alten und neuen;

und so richtig dieser Grundsatz an sich ist, so wollen wir doch nicht leugnen, daß er in zu einseitiger Verfolgung desselben manches Einzelne vielleicht übersehen oder falsch erklärt, oder wohl auch zu gering geschätzt habe. Indessen wird der gegebene Ueberblick über seine Lehre uns gezeigt haben, daß er tief in ihren Geist eingedrungen ist, und sehr viel, ja weit mehr als unzählige Andere daraus gelernt hat; wenn wir uns in seinen Reden und Liedern umsehen, werden wir leicht bemerken, welche außerordentliche Bekanntschaft mit der h.

Schrift er besaß, und wenn man über die Unverständlichkeit so vieler Stellen seiner Lieder klagt, so liegt der Grund oft darin, daß man weniger in der Schrift bewandert ist. Um die Bekanntschaft mit ihr zu befördern und ihren ganzen Inhalt zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit besser benutzen zu können, gab er der Gemeine auf jeden Tag einen Bibelspruch als Loosung, welche 1731 zum erstenmal gedruckt und seitdem alljährlich für jedes Jahr immer von ihm selbst zusammengestellt wurden. Dieß war seine liebste Beschäftigung, und die letzte Arbeit seines Lebens, der letzte Segen, welchen er seiner Gemeine hinterließ, waren die Loosungen für das Jahr 1761. Sie sind heute noch, neben vielen Nachahmungen, weit über den Kreis der Brüdergemeine hinaus in gesegnetem Gebrauch; eine tägliche Erinnerung, in der Schrift zu forschen; und der Segen, welcher dadurch in reichem Maße genossen worden ist und noch genossen wird, wir verdanken ihn der Liebe und Achtung, welche Zinzendorf gegen das Wort Gottes in seinem Herzen trug. Die Behauptung aber, daß er an die Stelle des Wortes Gottes das christliche Gefühl, an die Stelle des: „Es ist geschrieben" das: „Es ist mir so" gesetzt habe, welche nach Bengel auch neuerdings wieder von Hengstenberg (evangel. Kirchenz. 1845. Jun. S. 434.) aufgestellt worden ist, beruht, wenigstens großentheils, auf Mißverstand einzelner paradoxer Aussprüche. Wir werden bei Zinzendorf es freilich nicht anders erwarten, als daß er einem todten Buchstabenglauben, der nur auf fremde Autorität und nicht auf die eigne Lebenserfahrung sich stützt, nicht werde das Wort geredet haben; aber als einst die Frage aufgeworfen wurde, welches die Lehren seyen, durch welche auch die Auserwählten verführt werden möchten, gab er unter anderen auch die an: „das Berufen auf das Gefühl, gegen alle Gründe sowohl der Schrift als der Erfahrung". Ueber seinen Ausdruck: „Es ist mir so" mag Schrautenbach's Erklärung noch hier stehen. „Der Graf von Zinzendorf sagt an einem Orte: der Ausdruck

„Gefühl," tauge nichts, es solle heissen: Es ist mir so! — Unter den Brüdern wird sehr viel auf Gefühl gebaut, und auch sehr wenig. Sehr wenig wird allem besonderen Enthusiasmus das Wort geredet. Man legt den Accent nicht auf außerordentlich sich äußernde Empfindung, dagegen aber mehr als vielleicht viele Andere auf Resultat. Man lese die Schriften des Grafen mit Bedacht, ob nicht Alles auf Resultat gehe. Wenn er den Ausdruck „Gefühl" mit jenem verwechselte: „Es ist mir so", so sehen wir wohl, welche große Ergreifung der allerpositivsten Wahrheit von ihm gemeint sey; Resultat von tausend Resultaten; die Ueberzeugung, für die man den Kopf auf den Block niederlegt, mit der man übergeht in die Ewigkeit". Es blieb Schleiermacher vorbehalten, den der damaligen Zeit unverständlichen Ausdruck Zinzendorf's mit einem philosophischen zu vertauschen und Zinzendorf's Idee durch wissenschaftliche Begründung in die Theologie einzuführen.

* * *

Wenn es im Anfang dieses Aufsatzes ausgesprochen wurde, daß Zinzendorf noch wenig bekannt sey, — und die gegebene Uebersicht über die Hauptpuncte seiner Lehre wird mich wohl gerechtfertigt haben, — so gilt dieß weniger von dem, was wir, um auch die andere Seite des Mannes darzustellen, nun noch in der Kürze zu besprechen haben, von dem, was er in seinem Leben gethan hat, nur daß es an Verkennungen auch hier nicht fehlt. Was er als die Aufgabe seines Lebens von früher Jugend an erkannt hatte, spricht er selbst so aus: „Ich habe von Kindesbeinen an nichts zum Zweck gehabt, als die Verherrlichung Jesu Christi des Gekreuzigten", und darin war er durch die Erziehung in den frank'schen Anstalten nicht wenig befestigt. Aber nach dem Willen seiner Verwandten, die ihn zu einem „frommen Staatsmann" bestimmt hatten, mußte

er die Rechte studieren und sich bei der Regierung in Dresden anstellen lassen, so daß er erst 1734 in Tübingen mit Genehmigung der dortigen Facultät öffentlich den geistlichen Stand antreten konnte. Es war dabei keineswegs seine Absicht, nur der indeß in Herrnhut entstandenen Brüdergemeine zu dienen; es war ihm vielmehr darum zu thun, „seinen gekreuzigten Herrn unter allerlei Volk in der gehörigen Ordnung öffentlich zu predigen". Und diese seine Allgemeinheit, so sehr seine Zeitgenossen ihn deßhalb verfolgt und verlästert haben, ist einer der größten Züge seines christlichen Charakters. Unter allen Gesinntheiten und in allen Abtheilungen der christlichen Kirche suchte er Seelen für den Gekreuzigten zu gewinnen. Besonders muß ich hier seine Bemühungen anführen, in Pensylvanien unter den in Menge dort vorhandenen Secten eine geistige Vereinigung in den Hauptpuncten christlicher Lehre bei völliger Freiheit in Nebenlehren und äußerer Form, „eine Gemeine Gottes im Geist", wie er es nannte, zu Stande zu bringen (Verbeek, S. 239 ff.); und obwohl diese Verbindung keinen Bestand hatte, weil Zinzendorf's Idee größer war als die Fassungskraft dieser Leute, so ist diese Sache doch ein wichtiger Zug in dem Charakter eines Mannes, der bei Vielen nur für einen Separatisten und Sectenstifter gilt. Und dieser Versuch wurde 1742 gemacht, als die Brüdergemeine schon 20 Jahre bestand; auch damals noch trieb ihn seine Liebe zur ganzen Kirche über die engen Schranken der Brüdergemeine heraus. Wir mögen aber wohl annehmen, daß das Mißlingen dieses Versuchs viel dazu beigetragen habe, daß er seitdem sich ganz ausschließlich den Diensten der Brüdergemeine hingab. Sie war ihm aber ohne sein Zuthun und ohne seine Absicht von Gott zugeführt, welcher durch ihn die alte, seit 100 Jahren vergessene, böhmisch-mährische Brüderkirche wieder erneuern und in ihr dem mit den ausgezeichnetsten Gaben ausgerüsteten Mann das Werkzeug darbieten wollte, seinen Lebenszweck, die Verherrlichung des gekreuzigten Christus, auf das schönste

derniß für allgemeinere Wirksamkeit im Reiche Gottes erschienen war, fing er erst nach und nach an, „ein Geheimniß der göttlichen Vorsehung dabei zu merken", und sprach es endlich (1745) klar aus: „Unsere Sache würde, wenn die mährischen Brüder nicht hinzugekommen wären, weit weniger Aufsehn gemacht und weit mehr Lob erhalten haben; ich glaube aber, sie wäre jetzt schon vorbei". Er war gesetzt, Frucht zu bringen, und eine Frucht, die da bleibet; deßhalb führte ihm Gott die mährischen Brüder zu und ließ die alte Brüderkirche durch ihn erneuern. Aber daß mit der äußeren Form auch eine größere Mangelhaftigkeit der Sache gesetzt wird, das verkannte Zinzendorf am wenigsten, und ebenso war er weit davon entfernt, seine Gemeine für die einzig wahre Kirche Jesu Christi zu halten. Es heißt vielmehr bei ihm (S. 201.):

Doch denken wir in Wahrheit nicht,
Gott sey bei uns alleine;
Wir sehen, wie so manches Licht
Auch andrer Orten scheine;
Da pflegen wir dann froh zu sein,
Und niemals uns zu sperren:
Wir haben Einen Erbverein
Und dienen Einem Herren.

Daher blieb es bis an sein Lebensende sein eifrigstes Bestreben, mit allen Kindern Gottes in allen Abtheilungen der Kirche in Liebesgemeinschaft zu bleiben, und namentlich war die Union der evangelischen Kirche sein stetes Augenmerk. Da er wohl erkannte, daß die Zeit zu ihrer Ausführung im Großen noch nicht gekommen sey, freute er sich wenigstens der in seiner Gemeine dargestellten, welche aus mährischen Brüdern, Lutheranern und Reformirten gesammelt war, und suchte diese Unionsidee in der Eintheilung der Gemeine in die drei Tropen (τρόποι παιδείας, Erziehungsweisen Gottes mit seiner Kirche) lebendig zu erhalten. Es sollte ein Jeder in der Brüdergemeine nach seiner

Herkunft mährisch oder lutherisch oder reformirt bleiben, wenn sich nur Alle in der Hauptsache eins wüßten, so wie die Brüdergemeine eben dadurch ein integrirender Theil der evangelischen Kirche bliebe. Wie sehr er aber mit ganzer Seele in seiner Gemeine lebte und, von dem in ihr waltenden Geiste ergriffen, ihr wiederum aus der reichen Fülle seines christlichen Lebens die köstlichsten Gaben zu ihrer Erbauung mittheilte, davon geben uns seine Lieder die zahlreichsten Belege. Knapp hat die eine Abtheilung seiner Sammlung, welche über ein Drittheil aller Lieder enthält, „Gemein- und Chorlieder" überschrieben; ich kann hier nur auf einige Hauptlieder verweisen: S. 201: O ihr auserwählten Seelen; S. 229: Du, der Gemeine lieber Herr; S. 231: Ach sieg- und ehrenvolles Haupt; S. 238: Zufriedene Gemeine, u. ff. Es gilt von diesen Liedern insonderheit, was Schrautenbach einmal sagt: „Nie haben unter einem Volke Gesänge größeren Effect gethan. Denn sie waren aus einer und derselben Masse mit dem Genio der Sache, der in dieser seiner Aeußerung neue Stärke gewann, mehr der Gemüther sich bemächtigte und weiter sich verbreitete". Sie sind wichtige historische Actenstücke zur Kenntniß Zinzendorf's und seiner Gemeine und legen für beide ein ehrenvolles Zeugniß ab. Der in ihnen ausgesprochene Geist war Gemeingeist, Eigenthum wenigstens Vieler in der Gemeine, allerdings zunächst von Zinzendorf ausgehend und durch ihn dem Ganzen mitgetheilt. „Zinzendorf's Persönlichkeit," sagt Tholuck a. a. O., „wurde in dem Grade der Gemeine als religiöser Stempel aufgeprägt, daß, wer Einen gesehen und sprechen gehört hatte, Alle gesehen und gehört hatte". Wir wollen dieß großentheils zugeben, wiewohl die damalige Gemeine noch reich genug an selbständigen Persönlichkeiten war, unter denen ich nur beispielsweise an F. v. Wattewille, A. G. Spangenberg, L. Dober, J. P. Weiß erinnern will; man wird es aber auch sehr erklärlich finden, daß ein so außerordentlicher Geist wie Zinzendorf's Alles fast unwiderstehlich

mit sich fortriß, zumal wenn er von einem Manne ausging, dem man nächst Gott Alles im Innern und Aeußern verdankte. Und dennoch sagt Schrautenbach mit Recht: „Es ist ihm zur Ehre, daß er die Gemeine auf die Wahrheit, auf den Heiland, nicht auf sich erbaut hat. Er hat nie sich selbst zum Mittelpuncte der Sache gemacht". In dieser Beziehung vornehmlich hätte außerhalb der Gemeine das so oft mißverstandene und angefochtene Aeltestenamt des Heilands Anerkennung finden sollen. (Das Geschichtliche s. in der Kürze bei Knapp, S. 345, ausführlicher in den oben angeführten „Gedenktagen", S. 210 ff.) Die allgemeine Kirche bedarf einer so speciellen Aneignung ihres Hauptes, Christi, nicht; aber in kleineren Verbindungen liegt immer die Gefahr nahe, daß sie durch Trennung von der Kirche sich auch von dem Haupte trennen und menschlicher Autorität unterworfen werden. Vor dieser Verirrung ist die Brüdergemeine durch das Aeltestenamt des Heilands, Er gebe es! für immer bewahrt. „Wir wollten," heißt es in dem Protokoll der entscheidenden Conferenz, „hinfort keinen Menschen in Herzenssachen zu unserm Haupte wählen"; und so liegt also in dem Aeltestenamte des Heilands der wichtige Gedanke, daß man weder jetzt noch in Zukunft irgend einen Menschen, auch nicht den Grafen von Zinzendorf, sondern nur Christum als das einige Haupt und den alleinigen Regierer der Gemeine ansehen wolle. Eine andere Bedeutung desselben knüpft sich an das an, was wir oben von Zinzendorf's persönlichem Umgang mit dem Heilande sagten. „Unser Sinn war," hieß es damals, „daß der Heiland über uns ganz besonders wachen, sich mit jedem Gliede der Gemeine persönlich einlassen und alles das in der Vollkommenheit thun möchte, was unser bisheriger Aeltester unter uns in der Schwachheit gethan hatte". Was Zinzendorf in seinem eignen Leben als sein höchstes Gut besaß, das wurde hier als Eigenthum der ganzen Gemeinde und jedes einzelnen Mitgliedes ausgesprochen, und der Segen dieser

Erkenntniß ist nicht ausgeblieben. Auf die Anklage aber, daß die Brüdergemeine sich mit dem Aeltestenamte des Heilandes etwas Ungebührliches angemaßt habe, sey es erlaubt, nur in der Kürze mit den Worten Chr. Begleiter's (in seinem Liede: „Beschränkt, ihr Weisen dieser Welt") zu antworten: „Wir wollen ihn zwar Keinem leugnen, Doch uns vor allen Andern eignen. Hier gilt kein Streit um's Mein und Dein: Mein Freund ist mein und ich bin sein". Die Lieder, welche Zinzendorf und seine Gemahlin auf das Aeltestenamt des Heilands gedichtet haben: „Willkommen unter Deiner Schaar" (S. 288.) und: „Unumschränkter Herzenskönig" (S. 289.) werden noch heute an dem Aeltestenfeste, dem 13. November, mit Empfindung in der Gemeine gesungen.

Wir sagten vorher, die Brüdergemeine sey dem Grafen von Zinzendorf von Gott zum Werkzeug gegeben, damit er seinen Lebenszweck, die Verherrlichung Jesu Christi, desto besser erreiche; das gilt ganz besonders für seinen von Jugend auf genährten Trieb, den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Bei seinem Aufenthalt im Pädagogium zu Halle, durch die ihm dort gegebene Gelegenheit, mit der Mission in Trankebar bekannt zu werden, dazu geweckt, hatte er schon 1715 mit seinem Freunde F. v. Wattewille einen Bund geschlossen „zur Bekehrung solcher Heiden, welcher sich sonst Niemand annehmen würde", und er vertraute dabei auf Gott, „Er werde ihm die Leute zuführen, welche zu so wichtigen Dingen genugsam wären". Diese Leute gab ihm nun Gott in den großentheils aus schweren Verfolgungen entronnenen, durch Bande und Gefängniß bewährten, in der Verleugnung von Hab und Gut, Freunden und Verwandten geübten Anbauern von Herrnhut. (Die Erzählung des ersten geringen Anfangs s. in den „Gedenktagen", S. 155 ff. u. 182 ff.) Der Erfolg des unter unermeßlichen Schwierigkeiten und ganz im Kleinen begonnenen Unternehmens ist bekannt. Schon Herder hat den Mann

als einen Eroberer gerühmt, welcher in so vielen Theilen der Erde Gemeinen und Anhänger hinterlassen hat. Das wollte aber damals noch viel mehr sagen als heute: man denke an die mangelhafte Verbindung mit den überseeischen Ländern, an die Beschwerden und Gefahren einer Seereise in der damaligen Zeit, und man wird den Zeugensinn der Gemeine und ihren Eifer, „durch aller Erde Breiten das Wort von Jesu Todesgang zu tragen," nicht genug bewundern können[a]). Und wie dieses Missionswerk der Brüdergemeine das erste mit Erfolg betriebene in der evangelischen Kirche war, so ist auch Zinzendorf der erste Sänger der Heidenmissionen gewesen, und seine Missionslieder — sie gehören zu den vorzüglichsten seiner Gedichte — werden, so lange es Missionäre deutscher Zunge gibt, auf dem weiten Ocean wie in den Ländern der Heiden erklingen (siehe z. B. S. 138. 216. 223. 237. 262. 278. 281. 284. 287.).

* * *

Die bisher gegebene Schilderung Zinzendorf's nach den Hauptpuncten seiner Lehre und nach den Bestrebungen und dem Erfolg seines Lebens sammt den Belegen, welche seine Lieder uns darboten, wird uns wohl gezeigt haben, daß die im Anfang aufgestellte Behauptung, „Zinzendorf sey von seiner Zeit nicht verstanden worden, weil er zu hoch über ihr stand," eine nicht unbegründete war. Denn daß er von seiner Zeit verkannt worden ist, das bedarf keines Beweises. Anerkannt wurde er freilich auch von Vielen; er hat nicht nur in seiner Gemeine, sondern auch weit über ihre Grenzen hinaus eine Liebe und Verehrung genossen, wie sie Wenigen in gleichem Grade zu Theil geworden ist, und darin

[a]) Den Missionsfreunden empfehlen wir die „Uebersicht der Missionsgeschichte der evangelischen Brüderkirche in ihrem ersten Jahrhundert". Gnadau 1833.

mußte er, außer in dem Trost, welchen die Redlichkeit seiner Gesinnung, das Bewußtseyn seiner guten Sache und die Ueberzeugung, mit Christo zu leiden, ihm gab, den Ersatz finden für die Lästerungen, Grobheiten, heimlichen und öffentlichen Verfolgungen, welche ebenfalls wenige Menschen in solchem Maße erfahren haben. Man kann nicht leugnen, und wir haben es oben bereits zugegeben, daß er durch seine Paradoxien und Extravaganzen zu vielen Mißverständnissen Veranlassung gab; wir haben es ferner nicht verschweigen wollen, daß Verirrungen, wesentliche Fehler vorgekommen sind, zumal in der Zeit von 1743—1750; wir begreifen es ferner sehr wohl, daß die dem Aeußern nach vorhandene Trennung der Brüdergemeine von der evangelischen Kirche damals wie heute noch Vielen zum Anstoß seyn mußte; aber wenn seine Gegner genug christliche Geistesfreiheit gehabt hätten, um das echte Gold unter so manchen Schlacken hervorzusuchen, und wenn sie nur einige christliche Liebe gehabt hätten, sie hätten ihn nicht so verlästern können. Ein Ueberblick der gesammten Controvers gegen Zinzendorf und die Brüdergemeine wäre hier zu weitläufig, aber einige Andeutungen dürfen hier nicht fehlen. Unter Zinzendorf's Gegnern müssen wir die zwei Parteien in der damaligen evangelischen Kirche Deutschlands, die Orthodoxen und Pietisten, wohl unterscheiden. Daß die ersteren sich in den Mann, welcher so gar nicht die Sprache ihres Systems führte, nicht finden konnten, war ganz begreiflich, und doch sind sie unter seinen Gegnern die gemäßigtsten und am wenigsten zahlreichen gewesen, es ist ihm sogar von dieser Seite auch manche Anerkennung zu Theil geworden. Zu den Gegnern dieser Classe gehört unter Anderen auch der Württemberger J. A. Bengel, der bekannte fromme, bibelgelehrte Theolog, welcher 1751 eine scharfe Kritik Zinzendorf's und seiner Gemeine unter dem Titel: „Abriß von der sogenannten Brüdergemeine" schrieb. Dieß war unmittelbar nach der Sichtungszeit, da Vieles mit Grund getadelt werden konnte; er hat in sehr vielen einzel-

nen Ausstellungen, die er macht, Recht (vgl. Knapp, S. 347.); aber im Ganzen muß er sich doch wesentlich geirrt haben mit seinen Behauptungen, daß „Zinzendorf weder Beruf noch Tüchtigkeit zu einer so hohen Unternehmung gehabt und diese Sache zur Unzeit unternommen habe,“ denn seine Folgerung, „daß die sogenannte Brüdergemeine die Ursachen ihrer schnellen Vergänglichkeit in sich selbst liegen habe, und allem Ansehn nach die Sache bereits auf dem Höchsten gestanden sey“, ist nicht eingetroffen. Daß die Brüdergemeine nun bald hundert Jahre seine Kritik überdauert hat, ist allein schon ein Beweis, daß mehr göttliche Kraft und Wahrheit in ihr vorhanden war, als er darin zu finden vermochte. Aber die heftigsten, ungerechtesten und für Zinzendorf kränkendsten Verfolgungen sind von der pietistischen Partei ausgegangen, und hier war es nicht nur eine litterarische Controvers, sondern es wurde auch gegen ihn gehandelt. Zinzendorf war selbst, wie schon bemerkt worden, aus den Pietisten hervorgegangen, war pietistisch erzogen, und hatte, wie er selbst sagt, durch seinen Aufenthalt in Halle einen „Anstaltensinn“ bekommen. Als nun Herrnhut entstand, wurde es von seinen Freunden, ebenfalls Hallensern, darauf angelegt, in dem neuen Oertchen ähnliche Anstalten wie in Halle einzurichten, und man fing ein Waisenhaus, ein Pädagogium, einen Buchladen u. dgl. an. Er versichert, „er sey dagegen gewesen, es werde ein Affenspiel von Halle scheinen und nichts dabei herauskommen.“ So war es auch in der That; diese Anstalten verkamen, und in Halle wurde es übel vermerkt. Zinzendorf's völlige Trennung von der pietistischen Lehrweise 1729 (s. oben), die schnelle Zunahme seiner Gemeine, die vielfache Theilnahme und Anerkennung, welche die Zinzendorfische Verbindung und Denkweise auch in solchen Kreisen fand, in denen der hallische Pietismus ausschließlich gegolten hatte, machte die Trennung und Feindschaft immer größer, und durch Spangenberg's Vertreibung von Halle 1733 wurde der Riß unheilbar. Die

Feinde Zinzendorf's von dieser Seite schlossen sich immer enger gegen ihn zusammen, besonders als 1733 eine hohe Standesperson an ihre Spitze trat, welche an mehreren Höfen Einfluß hatte, und diese Partei hat ihm mehr als alles Andere das Leben schwer gemacht. „Meiner Mutter Kinder zürnen mir", sagt er, „das ist ängstlich"; und er hat sich unbeschreibliche Mühe gegeben, sich mit ihnen zu verständigen, und immer wieder die Hand zum Frieden geboten, doch stets vergeblich. Die inneren Beweggründe zu dieser hartnäckigen Feindschaft sind nicht hinlänglich klar; was die Gegner gegen Zinzendorf gethan haben, lehrt die unparteiische Geschichte. Die ganze Flut von Gegner- und Lästerschriften, welche seit 1740 sich ergoß, ist größtentheils auf Anregung dieser Partei geschrieben; und die Entfremdung des nahe verwandten ebersdorfer Hauses, Zinzendorf's Verbannung aus Sachsen 1737, die Ungnade des erst so befreundeten dänischen Hofs, welche die Aufhebung des in Holstein angelegten Gemeinortes Pilgerruh 1741 zur Folge hatte, und, als 1746 Ebersdorf sich wieder ausgesöhnt hatte und der Brüdergemeine beigetreten war, die Zerwürfnisse mit Büdingen und die daraus hervorgehende Zerstörung der blühendsten der damaligen Gemeinorte, des Herrnhaag's, dieß Alles war das Werk dieser Partei. Jedoch, „sie haben mich oft gedränget, aber sie haben mich nicht übermocht", schrieb Zinzendorf schon 1736 glaubensvoll an seinen Gegner. Die Zerstörung des Herrnhaag's (noch heute stehen seine Ruinen und der Segen Gottes ist nicht wieder eingezogen an dieser Stätte) war in Gottes Hand die ernste, aber in Demuth erkannte und hingenommene Züchtigung für die Verirrungen der Sichtungszeit und wirkte dahin, daß man um so schneller sich wieder in die Schranken einer christlichen Gemeine zurückfand. Das durch die Anfeindungen der Gegner schwer geprüfte, aber auch herrlich geläuterte Werk Zinzendorf's hat alle ihre Angriffe überdauert, und als er nach vollbrachtem

Tagewerk heimgerufen wurde, hieß die Losung der Gemeine: „Er wird seine Ernte fröhlich einbringen mit Lob und Dank. Wer das begehrt, sprech': Amen!"

Aber, um mit Schrautenbach zu reden, „der Triumph der Unweisen" bestand auch darin, daß der reiche Segen, welcher der ganzen evangelischen Kirche durch einen Mann wie Zinzendorf hätte zufließen können, ihr nicht zu Theil wurde; die Kirche im Ganzen nahm von Zinzendorf eben so wenig wie früher von Spener ein neues Lebenselement auf und ging um so gewisser ihrem gänzlichen Verfall entgegen. Wenige Jahrzehnde, nachdem man im Interesse der orthodoxen Lehre und des reinen evangelischen Kirchenthums Zinzendorf und seine Gemeine auf das heftigste verfolgt hatte, hatte die Kirche keine Stimme mehr, den frechsten Unglauben und entschiedensten Abfall zu bekämpfen. Wenn die fast zahllosen Gegner Zinzendorf's wirklich alle von dem rechten christlichen Standpunct aus kämpften, muß eine so schnelle Umwandlung unerklärlich erscheinen. In einer unparteiischen Geschichte des Verfalls der evangelischen Kirche im vorigen Jahrhundert wird nach den Angriffen auf Spener auch die Feindschaft gegen Zinzendorf unter den Vorboten dieses Verfalls genannt werden.

Doch ist Zinzendorf und sein Werk der evangelischen Kirche unverloren geblieben; was ihm der Mittelpunct seiner Lehre gewesen war, der Glaube an den Gekreuzigten und die Liebesgemeinschaft mit ihm, wurde in der Brüdergemeine, von Zinzendorf's Extravaganzen gereinigt, treu bewahrt und in den Zeiten allgemeinen Abfalls vielen „Stillen im Lande" als Nahrung zum ewigen Leben dargereicht, und während theologische Journale es für ein Zeichen von Verfinsterung erklärten, an die Bekehrung der Heiden zu denken, wurde das von ihm begonnene Missionswerk mit Eifer fortgesetzt. Als aber die Kirche aus ihrem Todesschlaf wieder erwachte, haben gar Viele aus Zinzendorf's Schriften und der Brüdergemeine das heilige Feuer wiedergeholt, das auf dem

Altar der Kirche erloschen war. Und Zinzendorf's Aufgabe für die Kirche ist wohl noch nicht vollendet. Wir erinnern zuerst an die fast prophetischen Worte, mit welchen A. Neander seine Geschichte der apostolischen Kirche schließt. Nachdem er noch einmal die stufenmäßige Entwickelung des Christenthums von Jakobus und Petrus an zu Paulus bis zu ihrem Schlußpunct in Johannes kurz bezeichnet hat, fährt er also fort: „Es mußte von nun an auf die classische Zeit des Urchristenthums ein neuer langsamerer Entwickelungsproceß der ihrem Ziel entgegenstrebenden Kirche folgen. Vielleicht bestimmt sich dieser größere Entwickelungsproceß nach demselben Gesetze, welches wir in den eigenthümlichen Grundformen der apostolischen Kirche und der Art, wie sie in dem Entwickelungsgange einander folgen, vorgebildet finden." Was Neander hier nur kurz andeutet, hat Ullmann ausführlicher dargelegt (s. theol. Studien 1845. Heft 1: über den unterscheidenden Charakter des Christenthums. Auch besonders gedruckt; Hamburg, Perthes). Die katholische Kirche des Mittelalters ist, nach der hier gegebenen Darstellung, die Kirche des Gesetzes (die jüdisch-christliche des Jakobus); die Kirche der Reformation ist die Kirche des Evangeliums, der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christi Versöhnung (nach der Lehre Pauli); diejenige Kirche endlich, welche (der johanneischen Auffassung folgend) das Christenthum „als Gesammtleben in voller Gemeinschaft und in Einheit mit Gott zur Verwirklichung bringt, ist für jetzt noch die Kirche der Zukunft". Und wenn es weiterhin in der angeführten Abhandlung heißt: „Das Christenthum ist diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters die Einheit des Menschen mit Gott in der That verwirklicht und von diesem schöpferischen Mittelpuncte aus, durch Erlösung und Versöhnung, den Einzelnen und die Menschheit zu ihrer wahren Bestimmung, zur vollen Gemeinschaft und zur Einheit mit Gott, in der sich alles Menschliche und

Natürliche heiligt und verklärt, zurückführt:" so wird die gegebene Uebersicht von Zinzendorf's Lehre gezeigt haben, daß eben dieses im Wesentlichen seine Auffassung des Christenthums war. Demnach kann ich Zinzendorf's Standpunct in der Kirche nicht klarer bezeichnen, als so: Er gehört der Kirche der Zukunft an, ein abermaliger Reformator vor der Reformation, wenn man die noch bevorstehende weitere Entwickelung der Kirche abermals eine Reformation nennen dürfte, und wir nicht vielmehr aus den vorhandenen Elementen eine allmähliche Entwickelung zu erwarten berechtigt wären. Die unmittelbare Vorbereitung dazu hat bereits durch Schleiermacher begonnen (s. Ullmann a. a. O.), aber in seinen Grundgedanken, in seinem Zurückgehen auf die Person Christi, in seiner Auffassung der Erlösung als einer in dem heiligen Leben Christi vollzogenen That, und der Wiedergeburt als der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi, so wie in seiner Berufung auf das christliche Bewußtseyn begegnen wir echt zinzendorfischen Ideen, welche er seiner Erziehung in der Brüdergemeine verdankte, wie von ihm selbst immer und nun auch von Andern anerkannt ist [a]). Dadurch hat Zinzendorf, was ihm zu seiner Zeit nicht vergönnt war, weil sie noch nicht reif dafür war, bereits mittelbar einen entscheidenden Einfluß auf die Entwickelung der Kirche gehabt. Was aber noch bei Schleiermacher vermißt wird, die Lehre von der objectiv vorhandenen Versöhnung des Sünders mit Gott durch den Tod des Gottessohnes, das hatte Zinzendorf ebenfalls im vollsten Maße erfaßt. So dürfen wir wohl für Zinzendorf in unserer Zeit eine gerechte Anerkennung und Würdigung hoffen, ja verlangen, und wenigstens bei allen denen mit Gewißheit erwarten, welchen „das Christenthum nicht bloß um gelehrter Bibelcommentare, dogmatischer Compendien oder dogmengeschichtlicher Petrefacten willen werth ist [b])." Die persönlichen Verhältnisse,

a) S. „der deutsche Protestantismus", S. 164. 250.

b) Goldene Worte des ungenannten Theologen in „dem deutschen Protestantismus", S. 246.

welche die Frommen seiner Zeit ihm zu Feinden machten, bestehen nicht mehr; das Aergerniß, welches die Orthodoxen seiner Zeit an seiner Ansicht von der Inspiration der Schrift und an seiner Union der Lutheraner und Reformirten nahmen, wird jetzt weniger stattfinden, da das Wesentliche seiner Inspirationslehre in den vorzüglichsten dogmatischen Lehrbüchern vorgetragen wird (s. z. B. Twesten's Vorlesungen, Bd. I. S. 423.), und die Union der evangelischen Kirche bereits factisch großentheils vollzogen ist. Seine Verirrungen und Fehler aber, obwohl er selbst sie großentheils erkannt und zurückgenommen hat, wollen wir nicht übersehen oder vergessen, „um auch an ihm ein Zeugniß zu haben für die Wahrheit des großen Grundsatzes, den er beinahe vor allen andern trieb, daß Niemand gut sey als der alleinige Gott" (Schrautenb. Erinner. S. 56.); nur das wünschen wir, daß sie heute Keinen mehr abhalten möchten, sich an dem Bilde Zinzendorf's als eines vor vielen Anderen hochbegnadigten Mannes Gottes zu belehren, zu beleben und zu erbauen, und sich von ihm hinführen zu lassen zu dem, der ihm Alles in Allem war, Christus.

* *

*

Wenn nun Zinzendorf für die Gegenwart der Kirche und ihre weitere Entwickelung diese Bedeutung hat, dann dürfen wir es gewiß mit dem theuren Herausgeber dieser Sammlung seiner Gedichte für eine besondere Führung Gottes ansehen, daß er sich, „durch einen lichten, ihm unvergeßlichen Eindruck bestimmt" (S. X.), aufgefordert fühlte, dieses Werk auszuarbeiten. Es sey auch durch diese Anzeige empfohlen! In einer Zeit, da der Unglaube, welcher den Sohn Gottes leugnet, so mächtig sich erhebt, da von einer andern Seite her eine glaubenslose Vereinigung auf dem Princip der Menschenliebe angestrebt wird, da es auch unter den Gläubigen nicht an Spaltungen und Zwietracht

fehlt, ertönt auf's Neue die Stimme eines fast vergessenen heiligen Sängers, dem Christus, der gekreuzigte Gottes- und Menschensohn, sein Ein und Alles war, der das Gebot christlicher Bruderliebe mehr als sonst je Einer im Herzen trug und in der That ausübte, dem es vergönnt war, in seiner, wenn auch nicht reinen, aber doch lebendigen, Gemeine etwas von der Herrlichkeit anschauen zu dürfen, welche in dem Einsseyn in Christo liegt. Möchte seine Stimme nicht abermals wie vor hundert Jahren vergeblich in der Kirche erschallen! Möchte dieses Werk durch des Herrn Gnade dazu etwas beitragen, daß die Kirche der Zukunft, zu deren Bau dieser Mann Gottes auf den Grund Christus nicht nur, wie seine Gegner glaubten, Heu und Stoppeln, sondern auch gar manches köstliche Gold herzugebracht hat, die Kirche, welche durch immer gründlichere Vertiefung in den Inhalt der ganzen h. Schrift den ganzen Christus immer vollständiger sich aneignet und in ihm Einheit mit Gott und Einigkeit ihrer Glieder findet, trotz aller Stürme der Welt durch den Sieg des Glaubens sich immer vollkommener entwickeln.

F. W. Kölbing,
Prediger der Brüdergemeine.

# Kirchliches.

## 1.

# Die priesterliche Bevollmächtigung in der protestantischen Kirche.

Von

F. F. Zyro in Bern.

Gibt es eine solche, oder gibt es keine? — eine Frage, die in neuerer Zeit wieder oft ventilirt worden ist. Die dem alttestamentischen Begriff von Offenbarung und Kirchenwesen zugethanen Theologen haben die Frage bejaht, die neutestamentischen dagegen in Abrede gestellt.

Zu den letztern rechnen wir unter Andern Schleiermacher, Neander, D. Jul. Müller und Andere; zu den ersteren einen Harms, Harleß und alle die, welche der altlutherischen, besonders gnesiolutherischen Richtung folgen. Prüfen wir die Sache mit aller Unbefangenheit, wie sie einem wahrhaft christlichen Theologen ziemt! Es kann und soll uns nur um die Wahrheit zu thun seyn; mit bloßen Behauptungen und mit Leidenschaft wird nichts ausgerichtet.

D. Jul. Müller sagt in der Vorrede zu seinen Predigten „Zeugniß von Christo und von dem Wege zu ihm, für die Suchenden," Breslau 1846. S. IX: „Von einer priesterlichen Bevollmächtigung weiß die protestantische Kirche

nichts und wird sich dergleichen niemals einreden lassen." Aus welchen Gründen? Auf dem Abhängigkeitsverhältniß der Predigt zur heiligen Schrift beruhe wesentlich die Befugniß des evangelischen Predigers, der gesammten Gemeinde lehrend, strafend, ermahnend gegenüberzutreten; eine Einsetzung Christi für das Amt des Predigers oder überhaupt des Geistlichen als solches, also für das geistliche Amt, wie es innerhalb der schon bestehenden Kirche in dem engern Kreise der Gemeinde seine Wirksamkeit hat, lasse sich nicht nachweisen; das Amt der πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι der Apostel entspreche nur sehr unvollkommen unserm geistlichen Amt in der evangelischen Kirche nach dessen wesentlichen Thätigkeiten, indem es in jener Zeit nach der einen Seite (des Gemeinderegiments) mehr, nach der andern (dem eigentlichen Dienst am Worte) weniger enthielt. D. Müller schließt sich an die „sehr sorgfältig abgewogene" Herleitung Schleiermacher's (Dogmatik) an, nach welcher das geistliche Amt mit innerer Nothwendigket aus dem relativen Gegensatze zwischen überwiegend selbstthätigen, mittheilenden und überwiegend empfangenden Gliedern der Gemeinde entspringt; es sey ein Mißverstehen der schleiermacher'schen Ansicht, wenn man in neuester Zeit die Ansicht geltend gemacht habe, daß der evangelische Geistliche nur das Organ seiner Gemeinde sey und nichts Anderes als den Inhalt ihres religiösen Bewußtseyns, wie es eben beschaffen ist, auszusprechen habe. D. Müller reassümirt, die Berechtigung für den Einzelnen zum geistlichen Amte liege in dem göttlichen Worte, dieses sey eben ein ministerium verbi divini, und jede Predigt finde auch in dem Maße Anerkennung bei der Gemeinde, als sie der Ausdruck des göttlichen Wortes sey.

Gegen diese müller'sche Exposition tritt nun Harleß (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1847. H. 6.) als entschiedener Widersacher auf, und legt seine „Ansicht" nicht

ohne Leidenschaft (wir hätten von Harleß mehr Ruhe erwartet) des Weiten auseinander. Wenn wir sagen, wir hätten von Harleß mehr Ruhe, mehr objective Haltung, wie sie streng wissenschaftlicher Sinn mit sich bringt, erwartet, so meinen wir damit besonders jene unzarten Witze, mit denen er den großen Todten, der sich nicht mehr wehren kann, geißelt, indem er, mit Beziehung auf Schleiermacher's Idee von der „Selbstmittheilung des Geistlichen", hinweist auf die demuthsvolle Bescheidenheit eines Moses („wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe und führe die Kinder Israel aus Aegypten?"), eines Jeremias (ach Herr, Herr, ich tauge nicht zu predigen, ich bin zu jung"), eines Amos (ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn, ich bin ein Kuhhirte, aber der Herr nahm mich von der Heerde" u. s. f.) und in offenbar spöttischem Tone beifügt: „Sie haben sich nicht für überwiegend mittheilende, selbstthätige Naturen gehalten." Und dann noch das deutlich genug richtende Wort: „Mir gefallen die Männer in der alten Kirche, die man, wider ihren Willen, mit List, mit Gewalt zum geistlichen Amte brachte, weit mehr als die sich auf ihre vorwiegend selbstthätige, mittheilende Natur und Begabung berufen, denn ich glaube, daß sie dem apostolischen Worte: „„was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache"" u. s. f., viel gemäßer sind." — Sind solche Waffen, ist solche Streitweise eines wissenschaftlichen Mannes, der überall nicht auf die Person, nur auf die Sache sieht, würdig? Verdient ein Schleiermacher und jenes schleiermacher'sche Wort eine solche Behandlung? Wir unsererseits möchten ernstlich bitten, sich solcher Weise zu enthalten. Soll denn, wenn einzelne angesehene Kirchenmänner, wie z. B. ein Gregor der Große, eine so hohe Ansicht von dem geistlichen Amte hatten, daß sie an der gehörigen Erfüllung ihrer Pflichten fast verzweifelten, damit eine nothwendige Norm für Alle gegeben seyn? Welcher Gewissenhafte hätte das erdrückende Gewicht des Amtes

nie gefühlt! Ist wohl Schleiermachern diese Erfahrung fremd gewesen? Sollen wir uns Alle aber nur mit List oder Gewalt dazu treiben lassen? Oder müssen wir auch nur Spener's Ansicht folgen, und uns zu einem geistlichen Amte suchen lassen, nie es selbst suchen dürfen? Schließt eine sittliche Selbstschätzung nothwendig die Demuth und die Bescheidenheit aus? Ist noch mehr der Selbstmittheilungstrieb ein solcher, der mit den Begriffen eines Thörichten oder Schwachen (1 Kor. 1.) unvereinbar wäre? Wollen und sollen wir das schöne paulinische Wort als Schutzrede und Rechtfertigung eines engen Pietismus, jener vom Propheten des A. T. schon gezüchtigten Frömmelei, oder gar des mönchischen Princips der Abschwörung aller Weltwissenschaft auffassen? Da sey Gott vor! Ohne daß wir für's Erste Schleiermacher's Ansicht rechtfertigen wollen, haben wir daran zu erinnern, daß derselbe mit jenen Worten (Glaubenslehre. II. §. 133. und 134.) eine rein objective Stellung einnimmt und ein rein objectives Verhältniß bezeichnet, in und bei welchem die mancherlei Individuen sich subjectiv sehr verschieden geriren können. Wen Gott zu einem Lehrer und Prediger erwählt hat, der wird mittheilen, wessen sein Herz voll ist, und wird davon eine sittliche Schätzung haben, während anders kein gutes Gewissen bei den einzelnen Handlungen für ihn möglich wäre. Selbstschätzung ist bei Weitem nicht eins und dasselbe mit eitler Selbstspiegelung und Einbildung.

Und was hat nun Harleß entgegenzusetzen? Als Hauptsache erklärt er die Frage: ob das geistliche Amt einen gegebenen oder nur einen genommenen Grund seines Daseyns und Rechts habe — ob es auf der göttlichen Einsetzung Christi oder seiner Apostel, oder aber nur auf seiner eigenen innern Nothwendigkeit ruhe, die dann entweder aus der Verschiedenheit der Begabung in der Gemeinde oder (zugleich noch) aus einem bestimmten Verhältniß zum göttlichen Worte herzuleiten sey. Er entscheidet sich

unbedingt für die erstere Ansicht, indem jede andere Berechtigung, auch die durch die Gemeinde, eine bloß subjective, somit unsichere und zweifelhafte wäre. Er verweist hiefür auf die Confessionsschriften der protestantischen Kirche und auf das N. T. selbst — überall ergebe sich das, daß Gottes Gebot das Amt begründet, und daß Christus nicht nur ein Wort und die Sacramente, sondern auch ein Amt der Verwaltung eingesetzt habe — das sey das kirchenrechtliche Princip aller Kirchen ohne Unterschied — das, was Christus angeordnet, gelte für alle Zeiten — in und mit der apostolischen Predigt sey auch die unserer Gegenwart begründet, und diese letztere sey nur die Fortsetzung der erstern — daher aber auch habe jede gegenwärtige Predigt ihren Zusammenhang und Einklang mit der apostolischen zu bewahren und nachzuweisen: Christus habe nicht nur Apostel, sondern ein apostolisches Amt gewollt.

Auf die Form des Amtes, mit seinen Titeln, Rechten und Verrichtungen, ob der Amtsmann Pfarrer oder Superintendent oder Bischof heiße, komme es dabei nicht an. An dergleichen habe Christus allerdings nicht gedacht, sondern nur an ein ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Auch auf jene prätendirte äußerliche successio apostolica komme es gar nicht an. Was sollen wir nun zu diesen Ansichten und Behauptungen sagen? Sie enthalten Wahres, aber auch Irriges. Vor Allem müssen wir uns den Begriff einer priesterlichen Bevollmächtigung, somit die Frage ins Klare stellen.

Wenn man nämlich von priesterlicher Bevollmächtigung spricht, so kann damit möglicherweise zweierlei gemeint seyn: entweder daß das Amt selbst für ein priesterliches gehalten werden solle, somit jeder evangelische Geistliche ein Priester; oder daß der Grund und Ursprung des Amtes ein priesterlicher sey.

Fragen wir, was das Letztere besagen wolle, so kann es wieder zweierlei bedeuten: entweder daß das Amt durch

einen Priester eingesetzt, oder daß es wenigstens auf priesterliche Weise, folglich wie ein priesterliches Amt, entstanden sey. Eine andere Auslegung dürfte sich dem Worte schwerlich geben lassen. Ist also diese Unterscheidung richtig, so erhellt weiter, daß ein priesterliches Entstehen des Amtes entweder auf die bei der Installation von Priestern üblichen Gebräuche oder aber auf den priesterlichen Sinn und Geist des Amtes zu beziehen wäre, und da das Erstere hier offenbar keine Anwendung leidet, so bliebe nichts Anderes als das Letztere übrig. Eine in priesterlichem Sinn geschehene Einsetzung des Amtes aber machte das Amt selbst nothwendig zu einem priesterlichen. Ebenso ist klar, daß ein priesterliches Amt kaum anders als durch einen priesterlichen Mann begründet werden kann (so wie daß ein priesterlicher Mann kein anderes als ein priesterliches Amt wird einsetzen können, obgleich freilich beides häufig anders geschehen ist). Der priesterliche Mann nun, von welchem das Amt herrühren soll, wäre natürlich kein anderer als Christus; und gegen diese Dignität Christi wird schwerlich etwas Gegründetes einzuwenden seyn, mag man den Begriff des Priesterlichen auch noch so geistig fassen. Was liegt nun im Begriff des Priesterlichen Wesentliches? Um dieses zu bestimmen, können wir um so weniger etwa zur Etymologie des Wortes unsere Zuflucht nehmen, als dieselbe sehr ungewiß ist. Gesetzt auch, das Wort komme von πρεσβύτερος her, worauf am unmittelbarsten das niedersächsische prester und das schwedische praest hinweisen möchte, wobei nur die einzige Schwierigkeit übrig bleibt, wie die Elision des Lippenlauts und das gänzliche Verschwinden des y zu erklären wäre (eines gleichen Falles wüßten wir uns wenigstens gegenwärtig nicht zu erinnern); man könnte fast geneigt werden, sich eher dem persischen perestar zuzuwenden, wenn nicht vielleicht das lateinische praestare (vorstehen), woraus die Abkürzungen praestar a), praest entstanden, vorzuziehen

a) Wie von offerre entstanden ist Opfer.

wäre — genug, die Origination mag seyn, welche sie wolle, so ist bekannt, daß Ausdrücke in späterer Zeit oft einen ganz andern Sinn bekommen haben, als den sie ursprünglich hatten. So bleibt uns denn keine andere Erkenntnißquelle als die der Geschichte übrig. Aus dieser nun erhellt, daß der Begriff des Priesters überall zunächst der eines Vermittlers zwischen der Gottheit und den Menschen ist, und daß diese Vermittlung eine Dignität des Vermittlers voraussetzt, welche dem zu Vermittelnden, nämlich dem gemeinen Menschen nicht zukömmt, so daß also dem Begriffe des Priesters überall natürlich und nothwendig die Idee eines höhern Wesens beiwohnt. Und fragt man, was die Natur dieses Höherseyns in sich schließe, so ist zunächst offenbar, daß der Priester ein anderer, nämlich ein begabterer und vollkommnerer als der gemeine Mensch sey, und weiter, daß diese Begabung ihren Grund und ihren Inhalt in einer prätendirten, besondern Stellung des als Priester Qualificirten zur Gottheit habe, — einer Stellung, welche aus einem besondern Gnadenact der Gottheit gegen den Auserkornen entspringt und die Mittheilung besonderer Kräfte oder wenigstens besonderer Rechte und Vollmachten bedingt.

Das wäre somit die priesterliche Person, die als solche sich unmittelbar an die Gottheit anlehnt, indem sie ihre ganze Würdigkeit und Macht von dieser hat.

Fragt man nun, wie denn die Vermittlung, welche ihr obliegt, zu Stande komme, so ist sie nicht anders denkbar, als daß der Priester zu dem zu Vermittelnden heruntersteigt und nun entweder von dessen Standort aus zur Gottheit redet, dessen Anliegen ihr vorträgt, für denselben sich verwendet, oder daß er von dem zu Vermittelnden etwas, das ein Zeichen seines Sinnes seyn soll, in Empfang nimmt und der Gottheit vorlegt und darbietet. Das Erstere ist das Gebet, das Letztere das Opfer (obferre). Des Menschen Gedanken und Herz folgt diesem Gebete des Priesters, diesem durch den Priester von ihm dargebrachten Opfer nach, und da die Gottheit sinniger Weise als eine in

der Höhe, im Himmel, thronende vorgestellt wird, so ist jede solche priesterliche Handlung für den gemeinen Menschen eine Erhebung zu Gott, also eine Himmelsleiter, somit eine Entsündigung und Heiligung.

Der Begriff des Priesters setzt jederzeit eine zwischen Gott und den Menschen vorhandene Kluft, einen Gegensatz, voraus, und jede priesterliche Handlung als solche ist Versöhnung dieses Gegensatzes. So oft daher ein priesterliches Handeln nöthig wird, so oft findet solche Versöhnung statt. Jede Wiederholung des priesterlichen Handelns aber beweist, daß diese Aufhebung des Gegensatzes keine absolute und ewige war, folglich keine zureichende Kraft in sich trug.

Somit ist offenbar, daß das Institut des Priesterthums, wo es besteht, eine fortwährende Anklage sowohl gegen sich selbst, als gegen die Menschen in sich schließt, indem es die Unkräftigkeit seines Wesens und die Unversöhntheit der Menschen beweist.

Daß dieses in jeder Hinsicht der Lehre des Evangeliums widerstreitet, wird wohl schwerlich bezweifelt werden wollen. Wir erinnern an die vielen und bestimmten Aussagen des N. T., daß der Mensch durch den Glauben an Christus versöhnt, gerechtfertigt, angenommen, befriedigt sey; daß Jeder ohne Unterschied durch den Glauben einen Zugang zum himmlischen Vater habe; daß jeder Gläubige ein Priester; daß alles Opfer und was zu den „Elementen" und „Schatten" gehört, abgethan sey.

Es kann und darf somit in der christlichen Kirche keine Rede mehr von dem geistlichen Amte als einem priesterlichen seyn, es sey denn, daß man diesen Ausdruck in einem weitern, uneigentlichen Sinne nehme. In diesem Sinne nämlich würde ein Priester derjenige heißen, welcher den Gottesdienst leitet a), so wie ja Gebet und Opfer die

a) So der anglikanische priest, wie derjenige Geistliche heißt, welcher die zweite Weihe empfangen hat und als solcher nun auch bestellter Gemeindeprediger und Liturg seyn darf.

gottesdienstlichen Acte unter einem Priesterregimente sind. Man könnte so das priesterliche Amt von den beiden andern, dem des Seelsorgers oder Pastoren und dem des Lehrers oder Propheten, unterscheiden, welche beiden Aufgaben mit zum geistlichen Amte gehören. Da jedoch dem Namen Priester leicht der Begriff des Priesters im eigentlichen Sinne sich anhängt, indem es unter Menschen schwer hält, die Begriffe und Vorstellungen stets gehörig zu scheiden — was man z. B. deutlich genug an der Adoration der Bilder bei den Katholiken wahrnehmen kann, — so schiene es immerhin gerathener, auf den Namen des Priesters und des Priesterlichen ganz zu verzichten. Fragt man aber, was nun noch übrig bleibe, um die Idee einer priesterlichen Bevollmächtigung zu begründen, da sie im Amte selbst nicht liegen kann, so wäre es nichts Anderes, als die Art und Weise, wie das geistliche Amt in der Kirche entstanden gedacht werden müsse.

Wir kämen also auf die Behauptung zurück, daß Christus, und dieser als der rechte Priester (Hohepriester), das Amt des Geistlichen eingesetzt habe.

Gesetzt aber nun, es sey dem so — und wir haben vor der Hand keinen Grund zu widersprechen, — was kann und muß in dieser Thatsache enthalten seyn, das eine priesterliche Bevollmächtigung wäre, oder das dem Amte eine andere und höhere Macht ertheilte, als die es schon in sich selber trägt?

Der Begriff des Amtes ist der einer Institution, einer Ordnung, einer Form, welche eine Aufgabe in sich schließt, die eine stehende ist und den Interessen eines Andern dient. Ein geistliches Amt ist ein Amt im Interesse der Gemeinde der Gläubigen, das somit auch öffentlich und allgemein Anerkennung findet. Soll es aber mehr als ein bloßes Abstractum seyn, so setzt es einen bestimmten Organismus von Lebensverhältnissen, somit von Menschen voraus.

Folglich ist offenbar: hat Christus ein geistliches Amt gestiftet, so hat er nothwendig eine bestimmte Gemeinde, eine irgend sichtbare Kirche gestiftet. Was besagt aber das? Nichts Anderes, als daß unter Christen stets gepredigt ꝛc. werden soll. Das aber ist etwas, das sich von selbst versteht, wenn eine christliche Gemeinschaft als solche, somit eine Kirche bestehen soll. Oder wie lange würde sie wohl dauern, wo kein Amt vorhanden wäre? Hat also Christus eine Gemeinde gestiftet, so mußte er nothwendig ein Amt errichten. Wie aber ist diese Gemeindestiftung geschehen? etwa so, daß Christus die Einzelnen alle aus dem Volke ausgewählt und einregistrirt hätte? Nichts von dem! Es war vielmehr die freie That aller Einzelnen, die sich von dem Wort und der Person Christi angezogen fühlten a). Was sie anzog also, war das Wort und die Person des Herrn. Aber dieses Angezogenwerden konnte nicht anders stattfinden, als durch Anregung des eignen innern Wesens oder der Seele dieser Menschen. Durch das Wort und die Person Christi also wurde ein innerer consensus gebildet, eine Gemeinschaft und Sympathie zwischen ihnen und ihm geweckt, — ihre Willenskraft wurde bestimmt. Somit trieb sie von nun an der Geist in ihnen zu Christus, und das war kein anderer als sein eigener Geist, der (um bildlich zu reden) in sie übergegangen war, somit ein guter, ein göttlicher Geist. Je stärker nun in Einem dieser Geist war, und je mehr er sich zum Selbstbewußtseyn entwickelte, desto mehr eignete sich ein solcher Mensch zur Fortbreitung des Werkes Christi, d. h. zum Apostolat. Somit war die Berufung zum geistlichen Amte von Anfang an nicht so sehr eine äußerliche, als vielmehr eine innerliche. Wenn man also sagt, Christus habe ein Amt geschaffen, so sagt man damit nichts Anderes, als: Christus hat einen Organismus gewollt, weil er als sittliche Persönlichkeit, zu-

a) „Wer vom Vater gezogen wird, der kömmt zu mir."

mal als der Sohn Gottes, das neue Leben nicht dem Zufall überlassen konnte. Somit hat offenbar das Amt seinen Grund in dem Organismus, folglich in der Gemeinde, also einen innern Grund, denn das Amt gehört zum Wesen der Gemeinde. Hieraus erhellt, daß das Amt das Untergeordnete, die Gemeinde die Hauptsache ist; denn das Amt ist um der Gemeinde willen, folglich logisch durch dieselbe da. Ein Amt konnte nur gestiftet werden, damit durch es eine Gemeinde gebildet werde. Was wäre die Stiftung eines Amts gewesen ohne Gemeinde? War aber die Gemeinde oder das Amt zuvörderst da? Die Antwort liegt bereits in dem Gesagten. Doch sehen wir die Sache noch näher an. Man wird sagen, Christus habe zuerst die Apostel berufen, jeden namentlich aufgerufen und gewählt, und sie zugleich zu „Menschenfischern" bestimmt. Aber sind denn nicht alle Gläubigen Menschenfischer? Sollte das Wort Christi in der Bergrede (Matth. 5.) nur diesen Wenigen gelten, nämlich daß sie das Licht leuchten lassen sollten? waren da nur diese Wenigen um ihn, oder sprach er nur zu diesen? Waren nicht alle diese bereits eine Gemeinde, wenigstens eine sich bildende, die ihm auch fort und fort nachzog? Haben sich die Apostel nicht immer als einfache Gemeindeglieder gerirt? Wer hatte das „Amt" damals? wer anders, als Christus selbst, welcher diese Tausende an sich zog und bestimmte! Die Apostel waren also nichts weiter als Gemeindeglieder. Das Amt für sie kam später — sie sollten Christi Stellvertreter seyn und in seinem Namen ausgehen; aber nicht nur diesen Zwölfen gab er den Auftrag, noch weit Mehrern, und diese Alle wurden dadurch nicht zu Andern gemacht. Mit dem Auftrag aber war es nicht abgethan; zum Auftrag gehörte die Kraft, der Geist; erst durch diesen erhielt der Auftrag Realität. Auf den Geist also kömmt Alles an. Wer den Geist hat, der hat eo ipso den Auftrag. Man sage nicht,

Christus habe den Auftrag ja auf besondere persönliche Weise gegeben. Wohl ist's so, aber es konnte damals auch unmöglich anders seyn a). Wo leibliche Gemeinschaft stattfindet, da ist persönliche Anregung möglich und nöthig.

Heute nun ist Christus nicht mehr leiblich da, aber sein Geist und seine Gemeinde ist da. So gewiß nun die Gemeinde als Gemeinde Christi da ist, so gewiß muß sie ein organisches Verhältniß seyn, und so gewiß sie dieses, so gewiß auch muß das Amt der Geistlichen ein nothwendiges, ein göttlich geordnetes seyn, aber nicht so sehr um des Auftrags Christi, als vielmehr um der durch Christus und seinen heil. Geist gestifteten Gemeinde willen. Sollte nun diese Begründung des geistlichen Amtes darum eine minder göttliche, eine minder berechtigende heißen? Sollte das Amt deßwegen weniger ein gegebenes und nur ein genommenes seyn? Läßt sich überhaupt das Nehmen und Geben in geistigen Dingen also scheiden? Wird nicht jeder Geistliche in unsern Tagen, wenn er anders mit rechtem Sinn und Geist in seinem Amte steht, eben so gut das Bewußtseyn haben müssen, daß es ein von ihm genommenes, wie daß es ein von Christo gegebenes, ihm übertragenes sey? Und wenn es gewiß ist, daß aller rechte Antrieb zum sittlichen Handeln vom heil. Geiste ausgehen muß, so erhellt daraus sowohl, daß der, welcher ein geistliches Amt, von diesem Geiste getrieben, sucht und annimmt, damit nicht eine Selbstüberschätzung beweist, sondern lediglich, in wahrer Demuth, nur dem Antrieb des heil. Geistes Gehorsam leistet und folgt, als auch, daß er in und mit dem Amte nicht eine Stellung einnimmt, welche ihn über die andern Gemeindeglieder wirklich erhöhe, folglich mit denselben in einen relativen Gegensatz brächte. Der Geistliche hat und thut nichts Anderes, als was auch alle andern Glieder der Gemeinde, sofern sie lebendige sind, haben sollen und thun müssen, wo sich der

a) Gerade wie mit dem Taufen der Erwachsenen.

Anlaß bietet. Wenn daher in der gottesdienstlichen Versammlung zwar nicht Jeder reden kann und darf — der Eutaxie willen, — so hat der Geistliche damit doch nicht etwas Besonderes, wie Christus ein besonderes Amt besaß, da ja nur Er der Erlöser ist, sondern es könnte eben so gut jeder Andere an des Geistlichen Stelle stehen, wie jeder Andere mitbetet und mitsingt und zumal außerhalb der Versammlung jedes Glied als Seelenhirte arbeiten soll, damit das christliche Leben gefördert werde zur Ehre des Herrn. Wir sagen daher: das Amt des Geistlichen in der christlichen Kirche hat seinen objectiven Grund wesentlich und unmittelbar nicht in der Anordnung desselben durch Christus, sondern in der Realität der durch Christus und seinen heiligen Geist gestifteten Gemeinde, als des Heilsorganismus in der Welt, und seinen subjectiven Grund zunächst und wesentlich in der Präsenz des heiligen Geistes (in der Gemeinde), wie derselbe in einem Individuum zu besonderer Macht und Kraft gelangt.

Indem wir das Erstere sagen, sind wir weit entfernt, die Gemeinde zu etwas Größerem und Höherem zu machen, als sie durch Christus und seinen heiligen Geist gemacht ist. Wir fassen sie eben nur als eine durch Christi Geist gestiftete Gemeinde auf, und bestimmen sie somit als eine, in welcher der Geist ihres Stifters lebt. Wir sagen also nicht: die Gemeinde (oder gar der Staat!) kann beschließen, ob sie ein geistliches Amt haben wolle oder nicht. Ein solches arbitrium würde schon eine Velleität voraussetzen, die einen verborgenen Gegensatz in sich schlösse. Eine christliche Gemeinde wird und muß ein geistliches Amt haben wollen. Mit der Abschaffung eines solchen würde sie sich selbst das Urtheil sprechen — sie würde kein lebendiger Organismus mehr, sondern ein bloßes Aggregat von vielleicht irgend wie christlich gesinnten und fühlenden Individuen seyn.

Was die von Jul. Müller ausgesprochene Ansicht betrifft, daß die auctoritative Bedeutung der heil. Schrift dem Amte seinen Grund, oder dem Beamteten seine Berechtigung gebe, so würde das auf einen Gesetzesstandpunct zurückführen, welcher genau derselbe wäre, wie wenn Harleß den bestimmten Befehl Christi zum Princip erhebt. Die heilige Schrift ist selbst ja nur das Erzeugniß, somit der Ausdruck des heiligen Geistes, welcher vor derselben vorhanden war, und da sie selber nur ein Mittel ist zur Pflanzung oder Bewahrung der Gemeinde, so kann sie nicht das Princip des Amtes seyn, sondern hat keine andere Stellung, als die einer relativen Norm und partiellen Quelle. Anders müßte ja angenommen werden, der heilige Geist hätte seine Thätigkeit in und mit ihr abgeschlossen. Was würde aber dann aus der ganzen christlichen Kirche von den apostolischen Zeiten an bis auf diesen Tag! Wir können und dürfen um so weniger das Princip des geistlichen Amtes in der heiligen Schrift als solches suchen, da auch das Princip des öffentlichen Cultus, der mit dem geistlichen Amte unzertrennbar zusammenhängt, nicht in der heiligen Schrift, sondern anderwärts, nämlich ebenfalls in der Idee der christlichen Gemeinde als der Gemeinschaft der Heiligen, folglich als eines vom heiligen Geiste beseelten Organismus, zu suchen ist; sonst würden wir — was schon in alter Zeit erkannt und ausgesprochen worden ist — für manches Element des christlichen Cultus gar keine Begründung finden.

Damit ist denn auch die Frage beantwortet, ob Christus Apostel oder vielmehr ein apostolisches Amt gewollt habe (Harleß). Er hat weder das Erstere ohne das Letztere, noch, und viel weniger, das Letztere ohne das Erstere gewollt. Er ist als Erlöser und Versöhner in die Welt gekommen und hat sein Werk vollbracht. Gegenstand und Zweck seiner Thätigkeit sind die Menschen gewesen, nicht ein Amt, welches überall bloß Mittel zum Zwecke, somit immer das Un=

tergeordnete ist. Mit dieser unserer Exposition stimmen auch die neutestamentlichen Schriften zusammen. So schreibt Paulus (2 Kor. 5, 18.): Gott hat uns gegeben τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, und Luther übersetzt „das Amt der Versöhnung" (Piscator: den Dienst). Wir wollen nicht untersuchen, wie das zu verstehen sey, ob der Apostel da bloß von sich selber rede, in einer Art von pluralis maiestaticus, wie er auch in den vorhergehenden Worten von sich zu reden scheint, denn wenn er V. 13. sagt: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, so scheint das fast kaum anders als persönlich gedeutet werden zu können; oder ob er seine Mitarbeiter, Einen oder alle zugleich, verstehe; oder ob es auf die Gesammtheit der Gläubigen, auf die Gemeinde in ihrer Totalität (= Kirche, = σῶμα Χριστοῦ) oder gar (vergl. V. 21.) auf die Menschen überhaupt zu beziehen sey; in allen Fällen schiene das Amt sein Princip nur in der Anordnung Gottes selbst zu haben. Aber es ist da nicht zu übersehen, daß dem angeführten Satze als Parallelglied vorausgeht „τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ". Hieraus folgt, daß Paulus sich (und die er sonst noch dabei mitdenkt) zuerst als einen durch Christum mit Gott Versöhnten weiß, daß folglich erst nach diesem Act die Aufgabe eintritt, auch Andere einzuladen, an diesem Versöhnungsacte Theil zu nehmen. Somit ist klar genug der Auftrag zur Verkündigung das Spätere, folglich das von der eigenen Versöhnung Abhängige. Wenn aber das, so ist nicht minder klar, daß es zum Amte oder zum Verkündigungsgeschäft keines besonderen Auftrags, noch weniger einer besondern Bevollmächtigung bedurfte, denn hier gilt „ich glaube, darum rede ich" — es ist somit eine innere Nothwendigkeit, die in der Thatsache der Versöhnung als einer individuellen und subjectiv erfahrenen ihren Grund hat, so wie Paulus Röm. 8, 14. schreibt „ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ."

Eine andere Ansicht könnten wir nicht anders denn als eine mechanische und atomistische bezeichnen, die mit dem ganzen Wesen des Menschen und mit der Art der Wirksamkeit des heiligen Geistes unvereinbar wäre.

Somit sagen wir: die actuelle und factische Versöhnung des Individuums ist zugleich dessen Bevollmächtigung zur Verkündigung — die Verkündigung wird wirklich geschehen, je nach dem Maß der Geistesgaben, die dem Individuum nach dem Gnadenrathschluß Gottes zu Theil geworden sind, da sowohl Art als Maß der natürlichen, wie der geistlichen Gaben (1 Kor. 12.) sehr verschieden sind. Das Amt selbst oder die formale Verkündigungsordnung liegt somit in der Idee einer Gemeinde von Versöhnten. Diese nun hat allerdings nicht nur die missionarische Aufgabe, dem κόσμος die Bitte an das Herz zu legen: καταλλάγητε τῷ θεῷ —, sondern „zu bewahren, was sie hat, und sich selbst immer mehr zu reinigen und zu heiligen," was nur durch eine unter den Mitgliedern der Gemeinde stets fortgehende Verkündigung bewirkt werden kann. Diese wäre ja überflüssig, wenn mit der einmal geschehenen καταλλαγή der Mensch bereits fertig und vollendet wäre. Dem ist aber nicht also, sondern diese ist nur der Grund und Anfang eines neuen Lebensprocesses, welcher ins Unendliche fortgeht. Daher ist gerade die Stiftung und Existenz einer Christengemeinde (fasse man den Begriff bloß local oder aber universal) der Grund der Nothwendigkeit einer fortwährenden Verkündigung des Heils, oder des geistlichen Amtes, als einer geordneten Thätigkeit dieser Verkündigung, da eine ihrer selbst bewußte Christengemeinde diese Verkündigung (in Predigt, Sacrament, Katechese, Seelsorge) unmöglich dem Zufall und der Beliebigkeit überlassen sehen kann.

Mit dieser Ansicht stimmt denn auch vollkommen überein einerseits 1 Petr. 2, 5: αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον,

ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und andererseits Apostelg. 6, 3—6., wo erzählt wird, daß die Gemeinde auf den Rath der Apostel das Amt der Armenpflege angeordnet habe, und daß die Erwählten feierlich eingeweiht worden seyen, was nicht anders als in und mit dem heiligen Geist geschehen denkbar ist.

---

## 2.

# Einiges für Gegenwart und Zukunft.

Von

D. C. Ullmann.

---

Unsere Zeitschrift hat es nicht mit der Politik zu thun. Allein es gibt Zeiten, da Jeder, der denkt und empfindet, Jeder, der ein lebendiges Glied am Leibe seines Volkes ist, in das öffentliche Leben hineingezogen, ja hineingerissen wird; da Jeder sich billig fragt, welches seine besondere Aufgabe gerade für diesen entscheidenden Moment sey.

Eine solche Zeit, einziger Art in der Geschichte der Menschheit, ist mit dem verhängnißvollen 24. Februar über unsern Welttheil mit einer Plötzlichkeit und Gewalt hereingebrochen, die uns heute noch erschüttert. Diese Zeit — das sieht Jeder, der Augen hat — ist, wie viele Fäden sich auch für ihren Zusammenschlag nachweisen lassen, doch nicht etwas Künstliches, etwas bloß von Menschen Gemachtes. Es ist der Giganten-Schritt der Nothwendigkeit, mit der uns die ungeheuren Geschicke entgegentreten; es ist die Alles umfassende, Alles durchdringende, Alles darnieder werfende Gewalt einer Naturmacht, mit der sich die Stürme und Strömungen über die Völker Europa's dahin wälzen. Bei

dieser Gewalt der Nothwendigkeit kann der Glaube nicht stehen bleiben. Er erblickt darin, wie auch die Werkzeuge theilweise beschaffen seyn mögen, durch die sie sich vollzieht, den Willen dessen, der Stürme zu seinen Boten und Feuerflammen zu seinen Dienern macht. Nur wer Gott in der Geschichte überhaupt leugnet, der kann ihn in dieser Erscheinung leugnen, welche, sey auch ihr Endergebniß im Einzelnen, welches es wolle, jedenfalls die Bestimmung hat, uns in eine neue Weltzeit hinüberzuführen. Wir sträuben uns keinen Augenblick gegen die Anerkennung göttlicher Fügung, sondern bekennen es offen: Gott spricht zu den Völkern und zu den Königen; Gott geht im Donner seines Gerichtes über Europa.

Wir beugen uns dem göttlichen Willen; aber wir stärken und erheben uns auch in demselben. Es ist, wie gewaltig auch der Ernst des Augenblicks sey, keine Zeit, nur zu klagen, zu fürchten, vielleicht gar zu verzweifeln; es ist vor Allem Zeit zu glauben, zu hoffen und zu handeln. Wenn die Liebe Alles glaubet, Alles hoffet, Alles duldet, so ist heute die Zeit, dieselbe zu bewähren. Wenn der Glaube, während der Fuß in Ungewittern steht, sein Haupt wirklich zur freien Gottessonne erheben kann, so soll er das in diesen Tagen zeigen. Aber auch der Ruf, mit zu wirken und mit zu helfen, daß das Gute und Wahre, das Heilige und Ewige nicht für Viele, nicht zeitweise für die Masse unseres Volkes verloren gehe, Alles aufzubieten, daß die Bewegung zu einer wahrhaften, sittlich begründeten, Erhebung unseres Volkes werde, und daß der Tag dem Rechten und Edeln wirklich komme — dieser Ruf ergeht jetzt an Alle ohne Ausnahme, und gewiß nicht am wenigsten — seyen sie auch nicht auf die politische Bühne berufen — an die Theologen und Geistlichen. Aber wie wollen wir uns diesen Ruf für unsre besondere Stellung und Thätigkeit deuten? — Es sey mir vergönnt, darüber den Mitstreitern im Reiche Gottes und im Kampfe der Zeit einige treugemeinte Worte zu sagen, so

weit der drängende Moment und die turbulente Erregtheit der Umgebungen es gestattet.

1.

Wollen wir von dem ausgehen, was uns, abgesehen vorerst vom religiösen Gebiete, in dieser Zeit der Erschütterung und Bewegung ohne Zweifel alle einigt, so ist es die lebendige Vaterlandsliebe, das deutsche Nationalgefühl. In der Nationalität sind wir, wenige Treulose ausgenommen, die nicht zu rechnen sind, alle einig. Wir empfinden uns alle doppelt und dreifach als Deutsche, und wollen, daß sich Deutschland in Kraft seines ureigenen Geistes, unabhängig von jeder äußeren Einmischung, selbständig aus seinem innersten Wesen heraus entwickele. Wir wollen ein großes, freies, auf sich selbst gestütztes, achtunggebietendes Deutschland; wir wollen für dasselbe die Freiheit, die auf der Ordnung ruht, die mit Gesetz und Sitte besteht; „die Freiheit, die uns zur Einheit führt." Das, glaube ich, ist die Standarte, um die wir uns alle einmüthig schaaren. Und wenn von Freiheit die Rede ist, so denken wir gewiß auch alle an eine Freiheit wahrhaft menschlicher Bildung, in deren Sonnenschein alles Gottes- und Menschenwürdige frisch und fröhlich gedeihen kann; nicht an eine Freiheit der Zuchtlosigkeit und Rohheit, der Verwilderung und Brutalität. Ist aber dem so, dann werden wir nicht lüstern seyn nach der Weisheit, welche meint, mit aller und jeder Geschichte brechen und aus dem deutschen Volke erst ein abgemähtes Feld machen zu müssen, um in diesen Acker die Saat ihrer selbstgemachten Theorien einzustreuen, sondern wir werden die tüchtigen und probehaltigen Errungenschaften der Vergangenheit bewahrt, das Echte und Gute, was der deutsche Geist und Charakter in seiner geschichtlichen Entwickelung hervorgebracht hat, zur Vollendung geführt, nur das Hemmende und Verderbliche ausgeschieden, das dem deutschen Wesen wahrhaft Entspre-

chende aber gründlich hergestellt wissen wollen; dann werden wir weit von uns zurückweisen jede Beglückung, die uns durch die Gewalt des Schwertes oder den Terrorismus der Meinung aufgedrungen werden will, und die uns nur eine andere Form des Absolutismus, aber nicht einen friedlichen und schützenden, sondern einen zerstörenden, tyrannischen, blutigen bringen würde, während nur das als wirkliches Wohlseyn betrachtet werden kann, was in durchaus ungezwungener Weise aus den wahren Bedürfnissen des deutschen Volkes in allen seinen Stämmen und Ständen hervorgegangen ist oder hervorgehen wird; dann werden wir endlich keinen Zustand begehren, in dem uns eine nach gegebener Schablone abgeklatschte Scheinform der Freiheit zur allgemeinen Richtschnur des Denkens, Seyns und Lebens gemacht wird, sondern nur einen solchen, in dem jede Eigenthümlichkeit, welche in unser Volk in allen seinen Stämmen und Persönlichkeiten gelegt ist, zu ihrer geordneten, aber auch vollen Entwickelung kommt. Wir werden also nicht wollen eine leere, abstracte, ertödtende, sondern eine wirkliche, lebensvolle, inhaltreiche Freiheit, nicht die Scheinfreiheit der Einförmigkeit, sondern die freie Mannichfaltigkeit in der Einheit, auf welche Gott selbst das menschliche Leben angelegt hat und welche insbesondere ein Grundzug des germanischen Volksgeistes ist. Also diese von innen heraus wachsende und auf selbständiger Basis der Nationalität ruhende, diese alle Wahrheit des individuellen Lebens schützende und pflegende und darum gehaltvolle, diese in Gesetz und Sitte sich selbst beschränkende und wahrhaft humane Freiheit ist es, die, wie ich nicht zweifle, alle ernsteren und tieferen Geister anstreben. Eine andere wird auch auf die Dauer nicht möglich seyn. Daß wir aber diese erreichen werden, daran wollen wir, obwohl schon unheilverkündende Zeichen entgegengesetzter Art aufgestiegen sind, nicht verzweifeln. Ist das deutsche Volk dafür reif und empfänglich, dann wird derselbe höhere weltordnende Wille, der uns in diese

Lage gestellt hat, uns auch zum Ziele führen. Daß aber in unserm Volke noch ein tüchtiger und gesunder Kern lebe, dafür hat doch auch gerade diese Zeit manchen schönen und vollgültigen Beweis gegeben.

Darüber freilich, wann und wie wir dieses Ziel erreichen werden, was etwa noch zwischen dieser Stunde und der Erreichung desselben in der Mitte liegt, kann kein Sterblicher Gewißheit haben. Die Wege des Herrn sind verhüllt und auch der scharfsichtigste Blick möchte heute zu Schanden werden. Möglich, daß die Sonne wahrer nationaler Freiheit, Einheit und Größe, nachdem sie die bereits aufgestiegenen Gewitternebel bald überwunden, in ruhiger Größe leuchtend und wärmend emporsteigt, und daß sich alsbald ein erhabener Bund freier Fürsten und Völker Deutschlands zu mächtiger Kraftentwickelung nach innen und außen herstellt. Möglich aber auch, ja — da schon so viele Bande gelöst sind und die Parteiung selbst in Bürgerkrieg und Anarchie übergegangen ist — leider wahrscheinlicher, daß wir nur durch klaffende Spaltungen, durch schwere Zerrüttungen und Zerstörungen zum guten Ziele gelangen sollen; daß Deutschland, wie ein Phönix, erst aus den Gluten der Noth und Bedrängniß von innen und außen wiedergeboren werden wird. Wie dem aber auch sey, wir gehen, wenn auch einer großen, so doch eben so gewiß, ja noch gewisser, einer ernsten, strengen, wechselvollen, aufgabenreichen Zeit entgegen, und es wird gut seyn, den Schwierigkeiten und Aufgaben ins Auge zu sehen und uns darauf vorzubereiten.

2.

Das Gewisseste, was wir in diesem Augenblick vor uns sehen und von der nächsten Zukunft zu erwarten haben, ist die Ungewißheit, die gänzliche Unsicherheit der irdischen Dinge und menschlichen Anstalten. Die bisherigen Stützen brechen, eine um die andere; das Hohe wird erniedrigt, das Niedrige strebt in die Höhe; die alten Gewalten sinken zu-

sammen, neue ringen, sich geltend zu machen, und bewegen sich noch nicht in festen, dauernden Fugen. Aber in allem Ungewissen — Gott sey Dank! — ist auch ein Gewisses, in allem Wandelnden ein Bleibendes, in allem Vergänglichen ein Ewiges. Der Mensch bleibt Mensch, und so lange er dieß bleibt, gibt es für ihn Ordnungen und Bedingungen des Lebens, über die er nicht hinaus kann, an deren Erfüllung ein= für allemal seine Wohlfahrt geknüpft ist. Der Einzelne kann, ja ganze Massen können diese Ordnungen überschreiten und zerstören, und eben damit sich selbst und einen Theil des Gemeinwesens zerrütten. Aber die ewigen Gesetze selbst vermögen sie nicht zu vernichten; diese stellen sich immer und unausbleiblich wieder her, und es wird nie und nimmer eine Zeit geben, wo nicht Recht Recht bliebe, wo nicht Redlichkeit, Treue und Wahrhaftigkeit geübt werden müßte, wo nicht der Einzelne sich selbst zu beschränken und den Bedürfnissen der Gesammtheit Opfer zu bringen, wo er nicht den öffentlichen Gesetzen Gehorsam zu leisten und dem Ganzen in irgend einer Weise, sey es auf dem Throne oder in der Hütte, zu dienen hätte; es wird nimmer eine Zeit geben, wo ein Staatsleben bestehen könnte, das auf dem Gegentheil von diesem Allem beruhen wollte. Gewalt und List, Treulosigkeit und Lüge, Selbstsucht und Brutalismus können für einige Zeit eine Bande oder Horde zusammenbringen, aber keinen Staat bilden. Die wahrhaft staatbildenden Mächte und Ordnungen selbst aber haben ihren sicheren Stützpunct nicht in den Bajonetten, nicht in einer Gewalt, sondern einzig und allein in den Gemüthern, im Willen und in der Gesinnung. Der Staat ruht wesentlich auf der Gesinnung seiner Angehörigen und ist ohne diese ein lebloser, nichtiger Formalismus. Die Gesinnung aber ist nur zuverlässig und dauernd, wenn sie in sittlichen Fundamenten wurzelt und in sittlichen Charakteren sich ausprägt. Die Sittlichkeit also ist die substantielle, die eigentlich wesenhafte und erhaltende Macht jedes Staa-

tes, der nicht bloßer Gewaltstaat ist; sie ist es schon für den Rechtsstaat, noch mehr für den Vernunft- und Cultur-Staat. Wo die Sittlichkeit aufgelöst ist, da löst sich, sey es früher oder später, unausbleiblich auch der Staat auf. Und die Sittlichkeit selbst wieder? — Offenbar hat auch sie einen tieferen Grund, aus dem allein sie volles Leben und haltbare Tüchtigkeit empfängt: es ist die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung, einer über Allem waltenden heiligen Macht, die sich gesetzgebend und richtend offenbart; es ist mit einem Worte die Religion, die den Menschen über das Verhältniß zu Seinesgleichen hinaus in ein ewiges, unbedingt verpflichtendes Verhältniß zu Gott stellt, die ihm schon in der Weltgeschichte das Weltgericht zeigt, aber auch an einer darüber hinaus liegenden Vergeltung ihn eben so wenig zweifeln läßt, als an einer ewigen erlösenden und heiligenden Liebe. Prediget ihr den Menschen, den Völkern noch so viel und gut von der Vernunftmäßigkeit des Rechten und Guten und von der Schönheit der Tugend: wenn sie die ewigen Gebote des Sittlichen nicht als Stimme Gottes in ihrem Gewissen vernehmen und empfinden, das Gewissen selbst aber wieder einen sicheren Leitstern in der objectiven Kundgebung des göttlichen Willens hat; wenn also die Sittlichkeit nicht auf ernster Gottesfurcht und lebendiger Gottesliebe ruht, und diese ihren sicheren Grund in bewährter Gottesoffenbarung findet, so wird Alles fruchtlos und schwankend seyn. Ihr werdet einzelnes Gute in den Menschen bewirken und momentan einen edeln Aufschwung hervorrufen können, aber den ganzen Menschen, die ganze Gemeinschaft auf eine dauernde Basis stellen werdet ihr nur können, wenn ihr sie auf Gott stellt, und zwar nicht auf den unbekannten, verhüllten, stummen und thatlosen Gott des Heidenthums oder der schlechten Abstraction, sondern auf den lebendigen, allwirkenden Gott, der gewaltig geredet hat durch Moses und die Propheten und dessen heiliges Vaterantlitz offenbar geworden ist in Christo.

Also kein öffentliches, sicheres Heil ohne Sittlichkeit; keine Sittlichkeit ohne Religion; aber auch keine kräftig und tief wirkende, keine wahrhaft volksthümliche Religion außer der christlichen a). Außerhalb des Christenthums haben wir als völlig consequente Denkart nur den Pantheismus; von diesem aber ist klar, daß er, ohne dem Einzelnen und der Gesammtheit des Volkes wahre religiöse Befriedigung zu gewähren, zugleich, indem er die freie Persönlichkeit aufhebt, die eigentliche Grundlage der rechten Staatenbildung vernichtet und nur eine Societät (den Socialismus) übrig läßt, während das Christenthum, indem es sich durch Jahrtausende bewährt hat und auch heute noch an jedem heilsbegierigen Gemüthe und an den in ihrer Freiheitsliebe sittlich ernsten, innerlichen Völkern bewährt, zugleich in seiner Kraft zur Hervorbringung freier sittlicher Persönlichkeiten das eigentliche Princip höherer Staatenbildung in sich trägt. Diese ewig frische Kraft des Christenthums ist auch heute nicht erschöpft. Auch heute noch ist Christus die Gestalt, die, hoch über allem menschlich Sündhaften und Beschränkten, den Völkern vorangeht in der Fülle göttlichen und in der Reinheit menschlichen Lebens; auch heute ist er der, welcher, eins mit Gott und zugleich sich hingebend an die ganze Menschheit, die wahre Versöhnung und den vollen Frieden bringt; auch heute ist er es, aus dem die echte Freiheit quillt, die Freiheit aus und in Gott, die Freiheit, die nicht „ein Deckel der Bosheit" ist, sondern aus innerstem Triebe der Liebe alles Gute vollbringt. Zeiget uns auch nur einen Gedanken, eine That, wodurch die neue Zeit wirklich über Christus, über das Christenthum in seinem unvergänglichen Wesen hinausgegangen wäre. Was sie wahrhaft Gutes hat, in der Idee der Brüderlichkeit, der menschlichen Ausgleichung, der gesunden Freiheit, der Theilnahme für Ge-

a) Wer hierüber eine Stimme aus Paris vernehmen will, der lese den vortrefflichen Artikel des Semeur vom 8. März 1848. Nr. 10. S. 77. u. 78.

drückte und Arme, für Schwache und Leidende: das ist dem Christenthum entsprungen und dort in seiner reinsten Urquelle zu finden. In dem aber, worin sie vom Christenthum abweicht oder sich ihm entgegenstellt, in dem Geiste der Selbstheit, der Ablösung von höheren, ewigen Mächten, des Trotzes auf das, was der Mensch von sich aus machen und erzwingen kann, in dem Hingegebenseyn an sinnliche, materielle Interessen, bleibt sie weit, unendlich weit hinter dem Christenthum zurück. Ist dem so; sind die Einzelnen und die Völker in die christlichen Principien — und darunter verstehen wir nicht eine formulirte Dogmatik, sondern den Vollgehalt des Lebens, das aus Christo stammt — erst noch vollständig hineinzubilden; sind sie nur dadurch wahrhaft zu erneuern und von innen heraus dauernd zu befreien: nun dann ist den Theologen und Geistlichen ihre Hauptaufgabe gestellt; sie sollen, wie immer, so zumeist in dieser Zeit, in freiester Weise, ledig alles menschlichen Schutzes, nur der ewigen Wahrheit und ihrem allwaltenden Schirmherrn vertrauend, mit der schlichten Ueberzeugungstreue oder mit der prophetischen Feuerkraft, wie es einem jeden gegeben ist, in ihre Kreise, in ihre Gemeinden, unter ihr Volk treten, und mit verdoppeltem Eifer, in vollester und reinster Hingabe den Lebensgrund in den Gemüthern legen, auf dem allein auch die wahre bürgerliche Freiheit und Wohlfahrt sich aufbauen kann, den Lebensgrund des Ewigen in allem Wechselnden, die Stütze, die nicht wankt, wenn Alles um uns zusammenbricht. Macht die Religion — und darunter verstehen wir keine andere, als die christliche — überall den Menschen erst zum wahren, vollen Menschen: so gibt sie ihm am meisten in solchen Momenten, wie der ist, den wir erleben, Maß und Haltung, Zuversicht und Friede, echte, tiefbegründete Menschlichkeit. Wehe aber, wenn unser Volk, eine Neugeburt und ein höheres Wohlseyn anstrebend, des Ewigen und Heiligen vergessen könnte! Dann würde der Herr noch in andern Wettern herniedersteigen und wir wür-

den uns in Auflösungen und Zerstörungen selbst zur schwersten Strafe seyn!

3.

Was die Zukunft uns auch bringen mag, so viel steht unzweifelhaft fest; wir werden nicht bloß auf Rosen gebettet seyn. Nehmen wir auch den möglichst günstigen Fall an, daß der grundlegende frankfurter Reichstag, auf welchen Deutschland sein Vertrauen setzt, in wesentlicher Uebereinstimmung Einrichtungen feststelle und durchführe, welche eine eben so vollständige, als wohl geordnete bürgerliche Freiheit gewährleisten und unsere nationale Einheit auf eine sichere und starke Basis stellen, — nehmen wir hoffnungsvoll an, dieß gelinge so trefflich, wie alle Guten es wünschen, so bleiben uns doch aus dem jetzigen gährenden Zwischenzustande zwei Dinge, die uns noch lange und schwer nachgehen werden: das Eine ist die Auflösung der Gesetzlichkeit und des Gehorsams, das Andere die Stockung des Handels, des Verkehrs und der Gewerbe, die Lähmung des öffentlichen Vertrauens. Beides wird vielfach in unglückliche Wechselwirkung treten, indem die Hemmung des Verkehrs zur Verarmung und die daraus entspringende Noth zur Steigerung gesetzwidriger Gelüste führt, und aus beidem wird uns ein Zustand der Bedrängniß erwachsen, mit dem wir ohne Zweifel noch sehr lange werden zu kämpfen haben. Wir alle, ohne Ausnahme, werden uns auf eine Zeit der Opfer, der Entbehrung und Verzichtung, des Kampfes und der Gefahr gefaßt halten müssen. Dieß nun trifft uns alle als Menschen und Bürger, und wir mögen ihm mit gottvertrauendem Muthe entgegengehen. Aber was folgt daraus für uns als Theologen und Geistliche? Es scheint mir vornehmlich dreierlei.

Erstlich: Wenn, wie nicht zu leugnen, an vielen Orten der Geist der Ordnung und des Gehorsams gegen das Gesetz gebrochen ist und die Zuchtlosigkeit immer weiter um sich

zu greifen droht, so sind wir es vornehmlich, welche diesem Uebel von innen heraus mit dem vollen Nachdruck der Wahrheit und des ermahnenden, strafenden Ernstes entgegenzuwirken, welche den auf Sittlichkeit gestützten Sinn der Gesetzlichkeit, so viel an uns ist, wieder herzustellen haben. Es gibt jetzt eine gewiß nicht zu kleine Zahl von Männern, die dem Volke von seinen Rechten sprechen. Wir wollen das an sich nicht tadeln, wenn es mit Einsicht und Liebe geschieht. Aber neben diesen muß es, sollen wir nicht in völlige Verderbniß und Auflösung fallen, auch Solche geben, die dem Volke seine Pflichten einschärfen. Wenn das Volk, woran es auch nicht fehlt, zahlreiche Schmeichler bekommt, so kann es am wenigsten seine in Ernst und Liebe mahnenden Brüder, seine erziehenden Väter entbehren. Dieß ist ein minder lohnender Beruf, aber in Wahrheit um so verdienstlicher. Denn es ist gewiß, daß der Mensch, je mehr er in seinen äußeren Lebensbedingungen entbunden wird, desto mehr in seinem inneren Leben sich selbst binden muß, und daß nur der innerlich Freie auch für äußere Freiheit reif und derselben wahrhaft würdig ist, während innere Maßlosigkeit und Zügellosigkeit, verbunden mit äußerer Freiheit, nur zur Rohheit und zum Verderben führen können. Die echte Freiheit vermindert nicht die Verantwortlichkeit und Verpflichtung, sondern vermehrt und verstärkt sie. Dieß praktisch geltend zu machen, ist vornehmlich unser Beruf [a]). Unterziehen wir uns demselben mit aller Energie und Selbstverleugnung!

---

a) „Sind die äußeren Schranken, die den Menschen zurückgehalten, niedergerissen — sagt der oben angeführte Artikel des Semeur, — so muß sich innerlich die Stimme des Gewissens erheben, und eine Gesellschaft bedarf nie mehr der Religion, als wenn sie gewissermaßen sich selbst überlassen ist. Bricht mit dem bürgerlichen Gesetze auch das sittliche zusammen, dann ist Alles verloren, und es bleibt uns nur übrig, unser Haupt zu verhüllen, in Erwartung, daß dieses Volk, verlassen von Gott, sich selbst in sein Grab einschließe."

Zweitens: Stehet uns wirklich eine Zeit der Bedrängniß, der Entbehrung und der Kämpfe bevor, so wird sich auch das alte Sprichwort wieder geltend machen: Noth lehrt beten. Zur Zeit der Befreiungskriege waren Bedrückung und Noth vorangegangen und hatten eine religiöse Erhebung, zum Theil von herrlicher Art, hervorgerufen. Heute werden die Bedrängnisse nachfolgen und uns eine Demüthigung bereiten, die wir dann nur zur rechten Erhebung benutzen mögen. Gewiß werden, wenn nicht alle idealistischen Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gehen, sondern statt dessen vielfach ein herber Realismus zum Vorschein kommt und die handgreiflichen Bedürfnisse, Störungen und Widerwärtigkeiten des Lebens recht stark an uns herantreten, auch manche Gemüther des Trostes und der Stärkung bedürftig seyn und manche Seelen offener und empfänglicher werden für das, was ihnen das Evangelium bieten kann. Da ergeht der Ruf, das ewig Heilbringende in die Herzen zu pflanzen, und dann kann die Kirche, während sie äußerlich vielleicht verliert, an innerer Lebendigkeit und Kraft nur gewinnen und die scheinbare Niederlage, die ihr bevorsteht, muß ihr in Wahrheit zur Erhebung werden.

Dieß aber wird um so gewisser der Fall seyn, wenn drittens die Theologen und Geistlichen ihren Hauptberuf in dieser Zeit erkennen und üben, den nämlich: zwar allerdings durch das Wort des Evangeliums, eben so sehr aber auch durch die Thaten des Evangeliums zu wirken. Mag uns die Zukunft eine größere Noth bringen oder nicht, so viel ist gewiß: die Noth wird nicht bloß ein Ergebniß dieser Erschütterungen seyn, sondern sie war schon eine Ursache derselben. Die Noth ist schon längst vorhanden und klopft nur jetzt mit noch gewaltigerer Faust an unsere Thüren. Die sociale Frage, die Lage der Armen, der Leidenden, der Brot- oder Arbeitlosen ist das große, ungeheure Problem unserer Zeit, welches, hinter der politischen Frage stehend, die Schwierigkeiten der letzteren ums Hundertfache vergrößert. An der so-

cialen Frage aber sich praktisch mit zu betheiligen, darf sich die christliche, die evangelische Kirche, dürfen sich ihre nächsten Vertreter nicht nur nicht nehmen lassen, sondern sie müssen sich dabei mit in die vordere Reihe stellen. Die christliche Kirche hat von ihrem Stifter und Herrn, der nicht Opfer wollte, sondern Barmherzigkeit, das Amt der Liebe als ein heiligstes Vermächtniß überkommen und nach dem erhebenden Vorbilde der ersten Gemeinde auch immer und überall, wo sie nicht erstorben war, erfolgreich geübt; unsere evangelische Kirche insbesondere aber hat [a]) einen Grundfactor ihres Entstehens darin, daß man wieder zurückging auf die brüderlich theilnehmende, hülfreiche, erbarmende Liebe zum Volke, als deren reinstes Urbild der Erlöser vor uns steht. Hat sich nun die evangelische Kirche theil- und zeitweise aus dieser ihrer ursprünglichen Stellung verdrängen lassen, ist der wahre Geist evangelischer Volksliebe in ihr oft in hohem Grade erloschen und nur von einzelnen Männern und Parteien kräftig gepflegt worden: nun dann ist es jetzt die höchste und letzte Zeit, daß sie energisch und durchgreifend zu einer ihrer höchsten, schönsten Aufgaben und Pflichten zurückkehre. Da ist der Punct, wo allein der falsche, zerstörende Communismus, welcher Besitz und Familie und damit die Grundlagen einer gesunden Gesellschaft aufhebt, positiv, thatsächlich und erfolgreich bekämpft werden kann durch denjenigen Communismus, den wir den wahrhaft christlichen nennen dürfen, welcher, jene ewigen, gottgeordneten Grundverhältnisse der Gesellschaft anerkennend, zugleich die ausgleichende Liebe in die Gemüther pflanzt und im Leben bethätigt, durch die auf freie, hochherzige, sittliche Weise alles Elend, auch das geistige mit inbegriffen, gelindert und jeder, der wahren Menschlichkeit widerstrebende Unterschied von innen heraus aufgehoben wird. Da ist das Gebiet, wo vor Allem die Kirche klar

---

a) Wie es Hundeshagen in seinem deutschen Protestantismus so schön nachweist.

und unwidersprechlich allem Volke zeigen kann, daß sie nicht ein müßiges und überflüssiges Institut, daß sie nicht bloß zum Reden, sondern auch zum Handeln da ist und daß „die Pfaffen nicht zu viel haben," wenn sie als Arbeiter, die ihres Lohnes werth sind, mit demjenigen, was das eigene Bedürfniß ihnen übrig läßt, als Muster aufopfernder Bruderliebe vorangehen. Hier ist vornehmlich die Stelle, wo die Kirche das volle Vertrauen, die ganze Liebe des Volkes wiedergewinnen, wo sie ihre Nothwendigkeit und wahre Volksthümlichkeit unwidersprechlich darthun kann. Und hier wollen wir auch nicht warten, bis der Staat oder die bürgerliche Gemeinde uns ruft, sondern wir wollen von uns selbst aus, jeder einzeln, alle gemeinsam, das zu üben beginnen, was das unveräußerliche Gebot unseres Amtes ist, und an allem dem uns zu betheiligen gerne bereit seyn, was nicht durch utopische Träume, sondern auf praktischem, vernünftigem, sittlichem, christlichem Wege die großen socialen Probleme der Zeit wirklich zu lösen, irgend welche gegründete Hoffnung gibt.

## 4.

Die Reihe wird nun ohne Zweifel auch bald an die eigentliche Kirchenfrage kommen und in einzelnen Ländern haben die Regierungen selbst schon vorbereitende Anstalten getroffen, um eine Neugestaltung der evangelischen Kirche herbeizuführen. Offenbar ist eine durchgreifende Veränderung in der Stellung und im Verfassungsorganismus der Kirche unvermeidlich; denn vermöge der bisherigen Verknüpfung der deutsch-evangelischen Kirche mit dem Staate wird dieselbe von einer so entscheidenden Umbildung, wie sie dem letzteren bevorsteht, nothwendig mit betroffen, und wenn wir uns nur an den einen Grundsatz halten, der bereits als ein Axiom in ganz Deutschland feststeht, das Princip der unbedingten bürgerlichen und politischen Gleichberechtigung aller Bekenntnisse, so müssen sich schon daraus die bedeutend-

sten Folgerungen für die äußere Stellung und innere Gestaltung einer Kirche ergeben, die sich bisher ebenso an den Staat angelehnt und von ihm gewisse Vorrechte und Schutzbegünstigungen empfangen hatte, wie sie auch mehr oder weniger von ihm aus beherrscht und in ihrer Entwickelung bestimmt worden war.

Wie sich nun in dieser neuen Lage die Kirche zusammenfassen und innerlich gliedern könne und solle, darüber irgend vollständiger zu handeln, würde mehr Raum und Zeit erfordern, als uns hier und für den Augenblick gegeben ist. Ohnedieß wird es jetzt weniger, als je auf die Gedanken und Stimmungen des Einzelnen ankommen; vielmehr wird sich in aller Stärke der Grundsatz geltend machen, daß sich die Kirche in der Gesammtheit ihrer Mitglieder aus sich selbst zu entwickeln habe. Indeß die Gesammtheit besteht aus Einzelnen; Mitglieder der Kirche sind, so Gott will, auch wir Theologen; und so wird es mir auch gestattet seyn, hier wenigstens einige allgemeinere Andeutungen niederzulegen.

Zunächst würde es, um mit dem Persönlichen zu beginnen, im höchsten Grade zu bedauern seyn, wenn sich gerade jetzt die einsichtsvollen und wohlmeinenden christlich gesinnten Theologen vom Schauplatze zurückziehen wollten. Das voraussichtlich Tumultuarische einzelner Verhandlungen, das scheinbar Erfolglose ihres Wirkens könnte manche dazu bestimmen; aber dieß wäre der schlimmste Fehler, dünkt mich, den sie begehen könnten. Man hat uns Theologen unlängst den Vorwurf gemacht, es hafte uns unaustilgbar eine gute Quantität aristokratischer Vornehmheit an, es fehle uns an der rechten erbarmenden Liebe gegen das, nicht ohne unsre Schuld vernachlässigte, Volk; wir wendeten uns von unserm eigenen Fleisch und Blut, wie von einem Fremdling, ab, und wüßten nur zu schelten und zu schlagen, was dann freilich auch zur Folge haben werde, daß sich das Leben von uns abwende und daß zuletzt, traurig genug, ohne Theologen

über Theologie werde respondirt werden. Diese Vorwürfe waren schon bisher ungerecht, da gerade die neuere Theologie, im Gegensatze gegen die frühere abstracte, sich wieder mit entschiedener Liebe dem Leben, der Kirche, der Gemeinschaftsthätigkeit zugewendet hat und es wahrlich nicht immer Schuld der Theologen war, wenn das, was sie boten, unwillig oder auch wohl schnöde zurückgestoßen wurde. Aber nun ist vollends die bestimmteste Veranlassung und die stärkste Aufforderung gegeben, die Unwahrheit dieser Anklage factisch zu widerlegen und zu zeigen, daß wir freudig unsre ganze Persönlichkeit einsetzen, wenn es gilt, für das Heil der Kirche und des evangelischen Volkes zu wirken. Wollten wir dieses aus irgend welcher Scheu, Zartheit oder Scrupulosität nicht thun und am Ende ein otium sine dignitate dem Kampfe vorziehen, so würde der Erfolg eben nur der seyn, daß denjenigen, welche darauf losstürmen, das Feld allein überlassen bliebe, und daß man allerdings die Kirche zurecht machte nicht nur ohne die Theologen, sondern auch im bestimmten Gegensatze gegen sie.

Soll nun aber von uns allen, von jedem an seinem Theile gewirkt werden, so möge das Werk angegriffen werden ohne ängstliches Zögern und Zaudern, doch aber auch nicht in überhastiger Sturmeseile. Man schmiedet das Eisen freilich, so lange es heiß ist, aber man schlägt auch nicht auf dasselbe, so lange es noch in dem Glutofen, sondern erst, wenn es auf dem Ambos liegt. Jetzt sind wir noch im Zustande, wo nicht der Revolution, so doch der höchsten politischen Erregung und haben zunächst die großen politischen Fragen des Seyns oder Nichtseyns zu lösen. Wollen wir in diesen, ohnedieß schon so gewaltig brausenden, Wirbel sogleich auch die Kirchenfrage hineinwerfen, so wird dieß nach keiner Seite zum Heile gedeihen. Die Kirche, wenn auch selbständig dem Staate gegenüber, bleibt doch im Staate und kann sich nicht ohne alle Beziehung auf denselben, gleichsam in der Luft, bilden. Zuerst also muß doch der Rahmen

des Staates, wie er werden soll, in klaren und festen Grundzügen vor uns liegen und wir müssen daran ein bestimmtes Substrat haben für die Gestaltung der Kirche. Unterdessen aber sey man nicht müßig und unthätig; man bilde sich selbst seine Ueberzeugung deutlich aus; man verständige sich mit Gleichgesinnten; man bespreche sich in kleineren und größeren Kreisen; dann wird uns die rechte Stunde vorbereitet finden, und statt eines Chaos von Meinungen werden in sicheren Umrissen bestimmte Denkweisen und Parteien vorliegen, die sich dann, wenn es möglich ist, einigen, oder, wenn es nothwendig seyn sollte, scheiden können.

Der nächste Weg bei der Ausführung, den wir zu gehen haben, wird ohne Zweifel der gesetzliche, ordnungsmäßige seyn. Man hat zwar bereits vorgeschlagen: es sollten freie Versammlungen gehalten werden, welche ihre Beschlüsse sofort, ohne noch viel zu unterhandeln, aus selbstgeschöpfter Vollmacht ins Werk setzen möchten. Wir hoffen jedoch nicht, daß die Kirche die neue Phase ihres Daseyns mit einem revolutionären Acte beginnen wird. Dieß könnte nur unsägliche Verwirrung bringen und darauf würde kein Segen ruhen. Haben wir ja doch schon in manchen Gegenden Deutschlands Synoden; diese mögen also schleunigst, sobald es nur irgend der politische Drang gestattet, zusammenberufen werden; und hier läßt sich dann das Neuzugestaltende gesetzmäßig an das Vorhandene anknüpfen. Wo aber auch Presbyterien und Synoden noch nicht sind, da werden gewiß die Regierungen und Kirchenbehörden jetzt gerne bereit seyn, die Hand zur Bildung von Organen zu bieten, durch welche die Stimme der Kirche auf eine freie und entscheidende Weise sich geltend machen kann. Darauf, daß dieß geschehe, wollen wir allerdings dringen und dafür können wir uns einstweilen durch Bearbeitung der Hauptfragen aus selbsteigenem Triebe vorbereiten.

Die Hauptpuncte, auf welche zuverlässig die gegenwärtige Strömung in der Kirche hinarbeiten wird, sind:

die Herstellung der Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate, die Bildung presbyterialer und synodaler Organe innerhalb der Kirche und die Zusammenfassung der einzelnen Landeskirchen zu einem einheitlichen Ganzen der evangelischen Kirche deutscher Zunge. Diese Strebungen ihrem wesentlichen Charakter nach scheinen uns so in der Natur der Sache gegründet und sind von uns auch schon vor der gegenwärtigen Bewegung so entschieden vertreten worden, daß wir darüber, da es nicht unsre Absicht ist, einen Kirchenplan vorzulegen, für jetzt nichts zu sagen haben; aber einige näher bestimmende Bemerkungen müssen wir uns doch erlauben.

Die Herstellung der Selbständigkeit der Kirche wird jetzt schon dadurch bedingt seyn, daß die Mitglieder aller Bekenntnisse die gleiche Rechtsstellung zu dem Staate einnehmen sollen. Mit dem Aufhören der Bevorzugung einer Kirche durch den Staat fällt auch der Grund der Einmischung des Staates in die inneren Angelegenheiten derselben weg. Setzt sich ein altes Bekenntniß, wie das katholische, oder setzen sich neue Bekenntnisse, die schon da sind und noch entstehen werden, in eine freie Position zum Staate, so wird die evangelische Kirche darin nicht zurückstehen dürfen, ohne empfindlichen Schaden zu erleiden. Auch dürfte der Staat, der in der nächsten Zeit mit sich selbst genug zu thun haben wird, jetzt ohne Sträuben geneigt seyn, der Kirche ihre natürlichen Rechte vollständig anheim zu geben und sie der eigenen Selbstbestimmung und Selbstverwaltung zu überlassen. Hat doch der Staat genugsam erfahren, daß sein Eingreifen in die inneren Angelegenheiten der Kirche nicht nur diese verwirrt, sondern ihm selbst die peinlichsten Verlegenheiten bereitet hat. Allein Selbständigkeit der Kirche im Staate ist, dünkt mich, nicht zu verwechseln mit gänzlicher Lostrennung und Ablösung der Kirche vom Staate oder gar mit Entgegensetzung beider. Zwei Per-

sonen und ebenso zwei größere Lebenssphären können einander gegenüber frei seyn, ohne daß sie darum gänzlich getrennt zu seyn brauchen; vielmehr können sie in Freiheit und aus Freiheit sich selbst beschränken, um sich gegenseitig zu ergänzen und dann desto kräftiger auf ein gemeinsames Ziel hinzuwirken. Wäre, wie der edle Vinet voraussetzt, der Staat in der That nur das Collectivum des natürlichen Menschen, dann freilich würde er sich nur negativ gegen die Religion und deren Gemeinschaft verhalten; und hätte es die Kirche nur mit einem revolutionären oder despotischen Staate, ja auch nur mit dem jetzt um die Wette verschrieenen *) Polizeistaate zu thun, dann könnte sie allerdings nichts Besseres thun, als von demselben möglichst weit loszukommen suchen. Aber so eben ist derjenige Staat nicht, den wir theils schon haben, theils noch weiter sehnlichst erhoffen. Der wahre Staat, nenne man ihn nun Vernunft- oder Cultur-Staat oder wie man wolle, hat ein lebendiges unveräußerliches Interesse nicht nur für die äußere Wohlfahrt seiner Angehörigen, so wie für Recht, Gesetz und Ordnung, sondern auch für die höchsten geistigen und sittlichen Lebensmächte der Menschheit, welche die einzig wahre Grundlage auch für die äußere Wohlfahrt bilden: also für Wissenschaft und Kunst und nicht minder für die Religion und die religiöse Gemeinschaft. Der Staat übt nicht selbst Kunst und Wissenschaft und befiehlt auch nicht, wenn er vernünftig ist, in diesen Dingen, aber man kann von ihm fordern, daß er Sinn dafür habe und sie pflege. Und wenn diese Pflege in wahrhaft freier Weise vollzogen wird, so werden Kunst und Wissenschaft auch nicht absolut getrennt seyn wollen, sondern sie werden sich im freien Raume des Staates vollkommen wohl befinden. Gleicherweise ist auch der Staat nicht, wie man wohl zu sagen pflegt, an

---

a) Verschrieen nämlich einem guten Theile nach von Solchen, die nicht nur keinen Polizeistaat, sondern auch keine Staatspolizei wollen, um ganz nach Gelüsten leben zu können.

sich atheistisch oder gar indifferent gegen Sittlichkeit, sondern er hat seiner Natur nach ein Interesse für Glauben und Sitte, und fördert beides, aber er weiß zugleich, daß die wahren Früchte der Religion und Sittlichkeit nur an der Sonne voller Freiheit reifen und gedeihen; und wenn er sich in diesem Geiste zu ihr verhält, so wird sich die Kirche auch nicht schlechthin außer dem Staat setzen wollen, sondern sich ihm frei zusammenwirkend anschließen. Der gemeinsame Zweck des Staates und der Kirche liegt in der Herstellung des wahren Menschenlebens in den Einzelnen und in der Gesammtheit; das gemeinsame Gebiet, auf dem sie sich begegnen, ist das sittliche. Die Unterscheidung aber beruht darauf, daß der Staat, obwohl in der Sphäre des Rechtes sich bewegend, doch die Sittlichkeit zu seiner nothwendigen, innersten Voraussetzung hat, die Kirche dagegen, obwohl in der Sphäre des Glaubens lebend, doch die Sittlichkeit sich zu ihrem wesentlichen Ziele setzt, und daß der Staat, um das Rechte herzustellen, auch zwingend wirkt, während die Kirche es nur von der Freiheit und Liebe aus erzielt. So wird das Resultat der wahren Kirche zur unentbehrlichen Grundlage des gesunden Staates, die Kirche aber kann auch nur innerhalb eines Rechtsbodens, wie ihn der Staat gewährleistet, mit Sicherheit ihre Kräfte entfalten. Demnach bedürfen sich beide gegenseitig: der Staat die Kirche, um die sittlichen Elemente zu gewinnen, die er eben so wenig selbst hervorbringen, als zu seinem gesunden Daseyn entbehren kann; die Kirche den Staat, weil nur auf dem Boden gesetzlicher Ordnung ein höheres Leben sich aufbauen, nur unter der Voraussetzung der iustitia civilis die iustitia spiritualis zu Stande kommen kann. Fordern und bedürfen sich aber die beiden Ordnungen und Mächte, auf denen das ganze öffentliche Leben beruht, dergestalt, daß keine ohne die andere seyn kann, so werden sie auch nicht bestimmt seyn, dualistisch auseinander zu fallen, sondern nur, auf freie und richtige Weise verknüpft zu werden. Die wahre

Aufgabe der Zukunft wird also nicht liegen in einer absoluten Trennung oder gar Entgegensetzung von Staat und Kirche, sondern in der Ermittelung derjenigen Lebensbeziehung, in welcher der vernünftige Staat und die freie evangelische Kirche zu einander stehen sollen, und in der Bestimmung der sicheren und die gegenseitige Selbständigkeit gewährleistenden Grenzen, innerhalb deren ihr Verhältniß zu einander naturgemäß sich zu bewegen hat [a]).

Soll nun die evangelische Kirche frei sich selbst gestalten und bethätigen, so muß sie dazu allerdings auch Organe haben, die aus ihr selbst hervorgegangen sind. Presbyterien und Synoden werden ihr unentbehrlich seyn: sie werden da, wo sie noch nicht sind, gebildet werden müssen und da, wo sie, wie in unserer badischen Landeskirche, schon eingeführt sind, eine vollere Lebendigkeit, eine andere Bedeutung, eine größere Berechtigung erhalten, zu einer kirchlichen Wahrheit werden müssen. Wir verkennen die Schwierigkeit nicht, welche darin liegt, daß gerade in einem Moment, wo, wie kein Ernsterer leugnen kann, viel unkirchliches und widerchristliches Wesen vorhanden ist, dieser demokratische Bestandtheil in die Verfassung eingeführt werden soll; aber wir vertrauen der inneren Macht der christlichen Wahrheit, der Assimilationskraft des kirchlichen Geistes, der keineswegs erstorben ist, ja gerade der Freiheit selbst, unter deren Einfluß, nach Entfernung mancher Hemmungen und Widerspruchsreize, sich das rechte Verhältniß am ersten wieder herstellen wird. Auch denen, welche der Presbyterial- und Synodal-Verfassung entgegen sind, wird sich die Nothwendigkeit aufdrängen, mit derselben auf dem sturmbewegten Meere der Gegenwart zu schiffen, wenn sie sich nicht von vorne herein in einem abgesonderten Hafen einschließen wollen. In diesen aus den Gemeinden heraus gebildeten Organen liegt vor-

a) Geistvolle und treffende Bemerkungen hierüber, wie mir scheint aus der Feder meines Freundes Hagenbach, also des Bürgers eines Freistaates, finden sich im Kirchenblatt für die ref. Schweiz vom 23. März 1848. Nro. 6. S. 43—48.

zugsweise das bewegliche und wandelbare Element der Kirche, und dieses wollen wir auch, insofern die Kirche bei dem göttlichen Grundcharakter ihre menschliche Seite hat, nicht missen. Aber schlimm allerdings und fundamental verderblich wäre es, wenn die Kirche ganz in diese Beweglichkeit und Wandelbarkeit aufginge. Damit würde sie sich von selbst ihr Ende bereiten. Wie im Staate gerade die höchste Freiheit eine recht starke Regierung nothwendig macht, so wird auch der Kirche, je mehr sie das Element der freien Beweglichkeit in sich aufnimmt, desto mehr ein festes, stetiges Regiment noth thun; dieses, vom Staate zwar zu bestätigende, aber wesentlich dem Vertrauen der Kirche entstammende, Regiment wird, wenn es nachhaltig wirken soll, nicht etwa in kurzen Zwischenräumen wechseln dürfen und noch mehr wird erforderlich seyn, daß es von Männern geübt werde, die nicht bloß als tüchtige Geschäftsleute und Actenarbeiter etwas zu bedeuten haben, sondern durch die Fülle ihres christlichen Geistes, durch die Reinheit und Energie ihres Charakters und durch die Gediegenheit ihrer theologischen Bildung beweisen, daß sie inneren Beruf zur Kirchenleitung haben und des Vertrauens der Kirche werth sind. Wenn je, so bedürfen wir heute nicht bloß politischer, sondern auch kirchlicher Charaktere, geist- und krafterfüllter christlicher Persönlichkeiten. Vor Allem aber muß, wenn die Kirche unter jedem menschlichen Wechsel und Wandel diejenige Stetigkeit behaupten soll, durch welche allein sie Kirche ist, das feststehen, was von Anfang an ihren Grund gelegt und durch die Reihe der Jahrhunderte ihr Wesen constituirt hat: die volle Wahrheit des Evangeliums und der richtige Gebrauch der Heilsmittel, die ihr von ihrem Stifter gegeben sind. Sollte daran gerüttelt werden, stünde das Wort von Christo und seinem göttlichen Heile, der volle Inbegriff des Evangeliums nicht mehr fest: dann hätte die evangelische Gemeinschaft ihren Grund und Anker verloren; dann wäre die Selbständigkeit und Würde des geistlichen Standes ver-

nichtet; dann könnte von einer tiefgreifenden und wahrhaft erziehenden volksthümlichen Einwirkung nicht mehr die Rede seyn; dann sähe sich die Kirche in den Strudel der Zeitstimmungen hineingerissen, in dem sie sich nothwendig auflösen müßte.

Und hier ist denn allerdings auch der Punct, wo sich die Geister scheiden können. Es wird die Frage seyn: wollt ihr eine bloße Menschenkirche oder wollt ihr die Kirche Gottes und Christi? Wollt ihr euch von den geschichtlichen Grundlagen schlechthin lossagen oder wollt ihr euch fest und entschieden auf dieselben stellen? Wir nun wollen das Letztere: wir wollen nicht eine schlechthin neue, sondern eine erneuerte Kirche auf den alten und ewigen Lebensgrundlagen; wir wollen die Kirche des Evangeliums von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Gottes- und Menschensohne, dem Versöhner und Erlöser der Menschheit, die Kirche der Reformatoren in verjüngter, so Gott will, lebensvollerer Gestalt. Nur diese halten wir für bewährt, für unerschütterlich, für menschheitumfassend, für wahrhaft volksthümlich und völkerbeglückend. Wollen Andere geradezu Entgegengesetztes: nun dann wird es freilich zu Spaltungen und Trennungen kommen müssen. Auf diese wollen wir auch in Ruhe gefaßt seyn, aber wir wollen sie nicht absichtlich und hastig herbeizuführen suchen, sondern vor Allem redlich und liebevoll versuchen, ob wir nicht in Aufrichtigkeit und Ueberzeugungstreue beisammen bleiben können, denn es ist ja immer schön, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen. Diejenigen aber, die immer und überall geneigt sind, das Bekenntniß zu unseren kirchlichen Symbolen in die vorderste Linie zu stellen, und auch jetzt vielleicht die unbedingte Verpflichtung darauf vor die Pforte einer neuen Kirche stellen möchten, möchte ich, wenn mein Wort irgend etwas vermag, brüderlich bitten, daß sie dieß in dem gegenwärtigen verhängnißvollen Augenblick, wo es sich um das Seyn oder Nichtseyn einer gemeinsamen evangelischen Kirche handelt, nicht thun wollen. Jetzt sey Christus und sein Evangelium, jetzt seyen die Grundprincipien der Reformation unser Losungswort, und

wenn wir darauf ohne Indifferentismus, aber auch ohne Engherzigkeit feststehen, so wird sich die richtige Stellung zu den kirchlichen Bekenntnissen in ernster christlicher Verständigung auch finden, da es doch am Ende zur weit überwiegenden Anerkennung kommen wird, daß es eben so thöricht, ungeschichtlich und pietätswidrig wäre, die edeln und wesentlich schriftmäßigen Bekenntnisse unserer Kirchengründer, wie man sagt, abzuschaffen, als unmöglich, sie in allen ihren Bestandtheilen als unbedingte Norm der Lehre geltend zu machen.

Hoffen wir immer noch, in der Gewißheit vom Siege der evangelischen Wahrheit und im Vertrauen auf den guten christlich-kirchlichen Kern, der gewiß noch in einem großen Theile unseres deutschen evangelischen Volkes lebt, auf ein freies, brüderliches Zusammenhalten. Gelingt dieß, dann wird, wenigstens im Großen, nicht von Spaltung, sondern von vollständigerer und umfassenderer Einigung die Rede seyn. Der Gedanke einer deutschen evangelischen Gesammtkirche, welche die einzelnen Landeskirchen als freie, lebendige Glieder in einen höheren Organismus zusammenfassen und, ohne der Einzelkirche irgend welche Gewalt anzuthun, deren Leben fördern und steigern sollte, ist gewiß von vielen treuen Freunden unserer Kirche schon mit Begeisterung gedacht worden und wird vielleicht von noch mehreren in diesen Tagen wieder aufgenommen werden. Dieser Gedanke war es, welcher der evangelischen Conferenz vom Jahre 1846 als das bewegende Princip zum Grunde lag und welchen dieselbe auch mit Ernst und Liebe so weit zur Ausführung gebracht hat, als es unter den gegebenen Verhältnissen möglich war. Jetzt sind die Verhältnisse geändert, der Gedanke selbst aber behält seine volle Wahrheit und Bedeutung; ja gerade jetzt sind nicht wenige der Bedingungen gegeben, unter denen er sich auf eine großartige Weise verwirklichen ließe. Strebt das ganze deutsche Volk zur Einheit, so darf auch die Kirche um so weniger zurückbleiben, als die gesunde, dem Individuellen freien Raum gebende, Katholicität tief im

Wesen des Christenthums selbst begründet ist und die Kirche ihre volle Kraft nur dann ausüben wird, wenn sie mit dem echten Nationalleben Hand in Hand geht und, ohne aufzuhören, eine universale zu seyn, doch zugleich eine wahrhaft nationale wird a). Darum stimme ich ganz damit überein, wenn man, wie von D. Zimmermann geschehen, vorschlägt: es mögen diejenigen Landeskirchen, in denen bereits Vorbereitungen zu einer Neugestaltung getroffen werden, ihre Einrichtungen nicht auf eine so abschließende Weise feststellen, daß nicht noch für eine Vereinbarung mit andern und für einen gemeinsamen Zusammenschluß Raum bliebe. Vielmehr, wenn die Sache in den einzelnen Kirchen zur Reife durchgearbeitet ist, so möge sich noch ein großer evangelischer Kirchentag eröffnen, auf welchem berathen und möglicher Weise auch beschlossen werden könnte, in welcher Weise eine freie Vereinbarung der Einzelkirchen zu einer deutschen evangelischen Gesammtkirche ins Leben zu führen wäre.

---

So viel habe ich unter vielfacher Störung, in schlimmen, zum Theil anarchischen Zuständen geschrieben, nicht ohne bewegt zu seyn von den Eindrücken der unmittelbarsten Gegenwart, aber auch nicht ohne Hoffnung auf die Zukunft, und vor Allem in fester Zuversicht auf den heiligen Schutz dessen, der seine Kirche und unser theures gemeinsames Vaterland nicht verlassen wird.

Heidelberg, gegen Ende des April 1848.

---

a) Indem ich mich über diesen Punct kurz fasse, verweise ich auf meinen Aufsatz: über die Bedeutung des Nationalen im religiösen Leben — in der deutschen Vierteljahrsschrift 1843, erstes Heft, S. 146—176. und auf die Schrift: für die Zukunft der evangelischen Kirche Deutschlands. Stuttg. u. Tübingen bei Cotta, 1846.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

# Abhandlungen.

## 1.

# Zur Passafeier der ältesten Kirche,

Erläuterungen

von

K. L. Weitzel,

Diakonus in Kirchheim unter Teck,

gegen

D. v. Bauer's Bemerkungen

in den Tübinger Jahrbüchern 1848, 2. S. 264 ff.

Man weiß, was für eine wichtige Stelle in der Construction der christlichen Urgeschichte, welche die moderne Kritik versucht hat, ihre Behauptungen über das vierte Evangelium einnehmen. Mit großer Emphase hat sie sich hiefür seit längerer Zeit auf die Passastreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts berufen. Wollte man daher über den Grund oder Ungrund ihrer Annahmen auf einem von ihr selbst als so wichtig bezeichneten Punct nicht im Unklaren bleiben, so mußte der Passastreit, über welchen, wie die neuesten Verhandlungen zeigen, die Ansichten noch immer unsicher hin- und hergriffen, endlich einer ganz speciellen und umfassenden Untersuchung unterworfen werden. Es war zunächst der Drang nach eigener Gewißheit in der Sache, was mich bestimmte, in diese Untersuchung einzugehen, die mir die gewünschte Befriedigung natürlich nur dann gewähren konnte, wenn ich sie mit aller Gründlichkeit und historischen Treue führte, einzig beflissen, dem wahren Sachverhalt auf den

Grund zu kommen. Was hätte mich denn auch bestimmen sollen, eben in dieser Sache durch irgend eine Vorliebe mich gegen den geschichtlichen Augenschein verblenden zu lassen? Was für eine geringe Meinung von der guten Sache des vierten Evangeliums, die noch auf ganz andern Gründen ruht, hätte ich haben müssen, wenn Rücksichten dieser Art mich hätten abhalten können, ganz ohne Arg dem Eindruck der Geschichte mich hinzugeben? Das konnte mir doch voraus feststehen, das vierte Evangelium hängt lange nicht allein an dem Passastreit, die Ergebnisse über denselben, auf welche eine unbefangene Prüfung führt, mögen seyn, welche sie wollen. Mit diesem Bewußtseyn, der Sache so objectiv und eindringend wie möglich auf den Grund gegangen zu seyn, habe ich meine Ergebnisse, die nichts als das Resultat einer ins Einzelnste gehenden Exegese der Quellen sind, sammt ihrer Begründung dem theologischen Publicum vorgelegt, und fordere getrost zur genauesten Prüfung auf. Ich kann der unbefangenen Hingabe an den gegebenen Stoff ungeachtet geirrt haben, man weise mir's durch eine noch eindringendere Exegese der Quellen nach, wo ich sie mißverstanden; es kann mir nur erwünscht seyn, wenn die Wahrheit, sey es auch durch den Nachweis von der Grundlosigkeit und Unmöglichkeit meiner Auffassung, gewinnt. So lange aber das nicht mit aller Gründlichkeit geschehen ist, zerfällt jede Behauptung, daß ich aus irgend einer apologetischen Vorliebe falsch gesehen habe (Baur a. a. O. 264 ff.), als vollkommen unberechtigt in sich selbst. Versuche man doch keine derartigen psychologischen Erklärungen gefundener Resultate, ehe man eine gründliche Widerlegung der letztern zu Stande gebracht hat.

Wie steht es aber mit der sächlichen Widerlegung, die mir D. v. Baur in seinen Bemerkungen über „das johanneische Evangelium und die Passafeier des zweiten Jahrhunderts" a. a. O. entgegengesetzt hat? Meine Schrift a)

a) Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, zugleich

ist in erster Linie eine Monographie über die Passafeier der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. Man streiche den ganzen letzten Abschnitt, meine Ergebnisse für die Evangelien-kritik, weg, der Kern bleibt auch so, nur abgelöst von den Zeitinteressen zurück. Daß mein v. Gegner das Ganze nur unter dem beschränkten Gesichtspunct einer Parteischrift für das vierte Evangelium aufgefaßt hat, hat bloß seiner eigenen Beurtheilung Eintrag gethan. Auch darüber will ich mit ihm nicht rechten, daß seine kurzen Gegenbemerkungen von der Begründung meiner Ergebnisse nur ein sehr dürftiges Bild geben, in welchem ich sogar das Ueberzeugendste ganz vermisse. Bei einer so fragmentarischen Erwiderung war ja das kaum anders möglich. Doppelt erwünscht aber ist es mir jetzt, daß ich durch die Beigabe der Quellenzeugnisse, gegen deren urkundliche Treue und wesentliche Vollständigkeit auch D. v. Baur nichts eingewendet hat, jedem Leser eine selbständige Prüfung unserer beiderseitigen Ansichten möglichst erleichtert habe. Nun zur Sache.

Gegen die Schlußfolgerungen, welche ich aus meinen Passaergebnissen für den Ursprung des vierten Evangeliums ziehe, hat Baur nichts eingewendet, er hat nur meine Prämissen, meine Auffassung der Passadifferenz und besonders der asiatischen Festsitte angegriffen. Hier ist also der Punct, auf dem zur Evidenz gebracht werden muß, welche Auffassung dem klaren Wortlaut der Quellen und den geschichtlichen Verhältnissen am genauesten entspricht. Alles, was D. v. Baur gegen meine Auffassung vorgebracht hat, läuft darauf hinaus, die Festsitte der asiatischen Katholiker sey eine judaistische gewesen. Nur so kann ja diese auf den Lieblingsjünger zurückgehende Praxis ein Argument gegen die johanneische Authentie des alsdann dem johanneischen Passacult ganz heterogenen 4ten

---

ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums und zur Evangelienkritik. Pforzheim 1848. Fammer u. Hoffmann.

Evangeliums abgeben. Mir hat sich aus den Quellen die entgegengesetzte Auffassung jenes Ritus aufgedrungen. Kann sie erwiesen werden, so fällt nicht nur das baur'sche Argument gegen die fragliche Evangelienschrift, sondern es entsteht daraus eine Bestätigung für sie, welche die ganze, ununterbrochen bis auf die apostolische Zeit zurückreichende Folge von Zeugnissen für den echt johanneischen Inhalt und Ursprung des ιδ'-Cult nur als ebenso viele Bürgschaften für den echt johanneischen mit anderen Momenten zusammengenommen, auch für die johanneische Abfassung des vierten Evangeliums in die Wagschale legt. Um die judaisirende oder nicht judaistische Bedeutung des asiatischen ιδ'-Cult handelt es sich daher zwischen uns und mein v. Gegner spricht sich gegen die letztere aufs Neue sehr bestimmt aus. Es sind aus der Geschichte drei Puncte bekannt, auf welchen dieser Cult zur Verhandlung kam, die Unterredung zwischen Polykarp und Anicet in Rom, um 160, ein von Melito berichteter Streit über das Passa in dem phrygischen Laodicea um 170 und der Passastreit zwischen Rom und Ephesus um 190 n. Chr. Die Continuität der Entwicklung, sagt D. v. Baur, verlangt die Annahme, daß auf allen diesen Puncten dieselbe Streitfrage verhandelt worden sey. Man hat ferner zweierlei Passafragmente aus dem zweiten Jahrhundert, in welchen Quartodecimaner vorkommen, die Fragmente von Apollinaris, Clemens Al. und Hippolytus einer- und die Synodalbruchstücke von Polykrates, Irenäus und den Palästinensern andererseits. Die Quartodecimaner in beiderlei Fragmenten, behauptet Baur, seyen völlig ebendieselben, nämlich die katholischen Anhänger des ιδ'-Cult in Asien. Auch dem Polykrates und den um ihn geschaarten Bischöfen Asiens sey die ιδ' nicht der Todes-, sondern der Abendmahlstag des Herrn, in demselben Sinn wie den QD. des Apollinaris; nur wenn Polykrates dieselbe Observanz mit den letzteren gehabt, d. i. eine judaistische, die sich wenigstens in Absicht auf den Termin ihrer Feier noch an

das typische Ritual gebunden glaubte, lasse sich theils sein Hängen an der ιδ′ (14. Nisan) erklären, theils eine genügende Differenz zwischen dem orientalen und occidentalen Cult herausbringen. Außerdem sollen gegen meine Auffassung sowohl die Heimathsverhältnisse beider Ritusarten sprechen (sofern der asiatische von den Uraposteln Asiens eher den urapostolischen, der römische, weil gerade in Gemeinden von Nicht-Uraposteln entstanden, eher den entgegengesetzten, objectiven Charakter an sich tragen müßte), als der Umstand, daß sich das Abbrechen des Fastens am Todestage Christi auf Seiten der Orientalen aus der ihnen von mir beigelegten Anschauung von dem Tode des Herrn nicht erklären lasse.

Herr D. v. Baur wird wohl selbst nicht erwarten, daß ich auf sein Continuitätsargument einen besonderen Werth lege. Wie? Um 160 hat sich ein asiatischer Bischof mit einem römischen über das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν (τὴν ιδ′) besprochen, um 190 die ganze asiatische Kirche dieselbe Streitfrage, wieder mit Rom, verhandelt; dazwischen hinein, um 170, wird eine asiatische Gemeinde unter sich selbst über das Passa uneins. Was kann diese letztere unter sich verhandelt haben? Unmöglich etwas Anderes, als was die Gesammtkirche Asiens mit Rom verhandelte. Das Stetigkeitsprincip will es so. Ist es denn ein so seltener Fall, daß eine Partei, die über irgend einen Punct in Dogma oder Ritus nach außen kämpft, dazwischen hinein über die wahre Fassung ihres eigenen Dogma, über den wahren Sinn ihres Ritus auch unter sich selbst uneins wird? Was kann man mit diesem Continuitätsargument nicht Alles beweisen? Man nehme die QD. des 3. Jahrhunderts. Nach Epiphanius war unter ihnen eine στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα, ein nicht geringer Streit, über den ιδ′-Cult. Um 190 waren diese QD. des katholischen Asiens über denselben Cult im Streit mit Rom, um 300—325 finden wir sie ebendarüber auf's Neue im Streit mit Rom und Alexandrien; was können sie dazwischen unter sich verhandelt haben? Ganz dasselbe, was sie gegen den

Occident verhandelten. Vergeblich sagen uns die Nachrichten bei Eusebius, bei Epiph., sie haben beide male gegen Rom über das τηρεῖν oder μὴ τηρεῖν τὴν ιδ΄, unter sich aber dazwischen hinein über den Termin der ιδ΄ selbst gestritten, — das Continuitätsprincip verlangt auf allen Puncten eine vollkommene Gleichförmigkeit der Streitfrage nach außen und innen. Man nehme die Arianer. Um 320 streiten sie mit den Katholikern über die Gottheit Christi, um 380 verhandeln sie aufs Neue dieselbe Streitfrage mit denselben Gegnern; dazwischen, um 360, werden sie uneins unter sich selbst. Was können sie doch unter sich verhandelt haben? Nothwendig dasselbe, was sie 380 und 320 mit den Katholikern verhandelten. Vergebens sagen uns die Urkunden, einig im Gegensatz zu den Katholikern, seyen sie unter sich als Eunomianer und Eusebianer in Streit gelegen. Das Stetigkeitsprincip will es anders. Sagen wir lieber, ein unbegründetes, aprioristisches Identitätsprincip. Und ist denn das keine Continuität der Entwickelung, wenn, wie aus dem klaren Inhalt der Quellen von mir dargethan worden ist, von der apostolischen Zeit bis auf 170 die verschiedenen Passaculte sich bilden und durch Uebung fortpflanzen, bis unter Polykarp und Anicet mit dem erwachenden Bedürfniß der Einheit in der Kirche ihre Divergenz als etwas Störendes zum Bewußtseyn kommt, ohne noch eine Spaltung zu veranlassen[a]); wenn sodann von 170 an die katholische Fixirung

a) Wie völlig unbegründet es ist, wenn Baur sagt, ich setze die Verhandlung zwischen Polykarp und Anicet zu den folgenden Passastreitigkeiten außer Verhältniß, erhellt schon hieraus. Man vergl. m. Passaf. 13. 270. Dieses friedliche Zwiegespräch zweier Bischöfe kann nicht als eigene Streitsache aufgeführt werden. Weder hat es einen selbständigen Urkundenkreis, noch eine eigenthümliche Streitfrage, noch ist es ein Ausgangspunct besonderer kirchlicher Bewegungen. Es kann ja nur aus den Urkunden vor 190 verstanden werden und ist bloß der am Schluß der ersten Periode erscheinende (gemäß deren Charakter) milde apostolische Vorläufer jenes in den Verhandlungen der zweiten Pe-

des Passacult durch eine Reihe von Streitigkeiten sich vermittelt, deren erste in Laodicea die specifisch christliche Form und Bedeutung der kirchlichen Passafeier zum alsbaldigen Entscheid, die zweite zu Ephesus, von 190 an durch das ganze dritte Jahrhundert fortlaufend, den Termin des Hauptpassatages und zwar zuerst den Wochentermin (das Abfasten nicht an der ιδ' selbst, sondern stets nach ihr, an der nächsten κυριακή), sodann den Jahrestermin (die Wahl stets des nächsten Vollmonds nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche zum Passavollmond) zur Verhandlung bringt, bis die Synode von Nicäa durch den Anschluß fast aller asiatischen Bischöfe an den occidentalen Ritus die Einigung der bis dahin gespaltenen Kirche auf den Grund dieser letzteren Festsitte bewirkt und die von Antiochien (341) sie sofort zum kanonischen Gesetz erhebt? Ist denn das nicht auch eine Stetigkeit der Entwickelung, nur freilich eine andere? Will man eine Identität der Passafrage, auch diese findet sich, so weit es die Urkunden gestatten. Der ιδ'-Cult der asiatischen Gesammtkirche im ersten, zweiten und dritten Jahrhundert, der Cult des Polykrates und seiner Verbündeten, der Cult seiner großen Vorgänger von Polykarp bis auf Johannes zurück, der Cult seiner bischöflichen Nachfolger bis ins vierte Jahrhundert ist ja in seinen Grundzügen derselbe. Will man aber noch mehr Identität, sollen auch die QD. des Apollinaris mit diesen Katholikern völlig einerlei seyn, so beweise man es aus den Berichten. Dann mag man alle jene identischen Phasen einer einförmigen Geschichte ohne Anstand als Continuum ansehen, nur glaube man nicht, eine solche Continuität als nothwendig aprioriſch postuliren und aus ihr sofort die Einerleiheit der Erscheinungsformen ableiten, d. h. Geschichte machen zu dürfen.

---

riode mit Rom gewaltthätig auftretenden kirchlichen Einheitsdrangs. Nur die Streitigkeiten von 170 und 190 haben ihre eigenen Urkundenkreise, aus welchen der ιδ'-Cult mit Bestimmtheit ermittelt werden kann, und darauf kam ja, wollte man anders einen sichern Ausgangspunct gewinnen, Alles an.

Man wird sich hiernach leicht überzeugen, daß hier nur bestimmte historische Angaben entscheiden können. Dabei kommt Alles auf die polykrateische Observanz an. Denn nur von ihr gelten alle jene Nachrichten über die apostolische Abkunft des asiatischen ιδ'-Cult; nur sie ist es, die nach den vorliegenden Zeugnissen die ganze katholische Vergangenheit der bischöflichen Gemeinden Asiens für sich hat. Welchen Sinn hat nun der ιδ'-Cult des Polykrates? Ueber seine äußere Beschaffenheit kann beinahe kein Zweifel seyn. Am Jahrestag der ιδ' selbst, gleichviel auf welchen Wochentag sie fiel, hielten Polykrates und seine Vorgänger den Fastenschluß und die Festcommunion, diese bei der christlichen Passafeier wesentlichen Acte, während die Gegner beide mit Nothwendigkeit an einen gewissen Wochentag (die κυριακή) gebunden glaubten. Man weiß, daß die asiatischen Bischöfe um 190 an diesem ιδ'-Cult festhielten, auch auf die Gefahr einer ins Große gehenden Spaltung zwischen dem Orient und Occident. Was bewog sie dazu? Schon die Heiligkeit eines kirchlichen urapostolischen Herkommens. Redensarten, sagt Baur. Der Eine Hauptgrund jener Beharrlichkeit soll nach ihm nur die innere Beschaffenheit dieses Cult, somit die religiöse Bedeutung der ιδ' gewesen seyn. Nun, so werden die Asiaten diesen Grund bei ihrer Vertheidigung auch obenan stellen, zum wenigsten stark betonen? Nein. Darüber steht in ihren Urkunden beinahe kein Wort. Man lese ihre Synodalien, man lese den Auszugsbericht des Eusebius über den Inhalt derselben. Der Eine Hauptgrund, der von Anfang bis zu Ende wiederkehrt, ist die apostolische Herkunft ihres Cult, der Vorgang aller ihrer angesehensten kirchlichen Auctoritäten. Welches waren schon Polykarp's Gründe gewesen, mit denen er den römischen Bischof zum Anschluß an den ιδ'-Cult zu bewegen gesucht hatte? Daß er selbst mit Johannes und den Aposteln Asiens immer so Passa gehalten. Welches waren Anicet's Gegengründe?

Seine Vorgänger haben stets an der κυριακῇ abgefastet und communicirt. Was steht bei Polykrates als der Hauptgrund voran, warum er von der ιδ΄ nicht weichen will? Sie ist der Passatag der Urapostel Asiens und aller seiner nachapostolischen Hauptauctoritäten. Worauf legten die Palästinenser in ihrem Synodalvotum den Hauptnachdruck? Auf die apostolische Abkunft ihres Ritus. Als was sieht Irenäus den Streit von 190 an? Als einen Kampf über verschiedenes Herkommen, um dessen willen eine ὅλη ἐκκλησία Θεοῦ vom Leib Christi abzutrennen eine Maßregel sey, die mit der Bedeutung des Differenzpuncts in gar keinem Verhältniß stehe, also abermals die Tradition; und noch im dritten und vierten Jahrhundert ist sie der Hauptgrund, den die QD. für ihre Festsitte immer aufs Neue geltend machen (Passaf. 239. 255. Socrates H. E. V, 22.). Man fühlt es dem polykrateischen Brief leicht an, das ist nicht Versteck, das ist redlicher, frommer Ernst. Das Hauptmotiv jener Beharrlichkeit, mit welcher die asiatischen Bischöfe um 190 an ihrem ιδ΄-Cult festhalten, ist traditionelle Gewissenhaftigkeit, die um 160 bei einem friedlichen Zwiegespräch als einfache Pietät gegen die ehrwürdigen apostolischen Gründer dieser Kirche und deren erste Institute, um 190 dagegen durch den Terrorismus Roms auf eine Höhe gesteigert erscheint, bei welcher die Bischöfe Asiens, wenn sie ihr apostolisches Erbstück unter solchen Umständen preisgegeben hätten, sich selbst als unwürdige Feiglinge, als Verräther an ihren großen Aposteln und Altvordern, an deren Hinterlassenschaft und damit an der Sache Gottes selbst erschienen wären. Man lese ihre Erklärungen, man denke sich dabei an die Stelle ihres ιδ΄-Cult beliebig irgend einen anderen von ihren Auctoritäten gleich sicher herrührenden, hätten sie anders gehandelt, auch wenn ihr Ritus ein ganz entgegengesetzter gewesen wäre? In der That schon hier befindet sich Baur in handgreiflichem Widerspruch mit dem klaren historischen Augenschein, wenn er den ausdrücklichsten Versi-

cherungen der Asiaten zuwider auf dieses bei ihnen so stark, fast ausschließlich hervortretende Hauptmotiv ihres Festhaltens an der ιδ' keinen Werth legen, sondern das letztere ganz nur aus der hohen Bedeutung erklären will, die sie der inneren Beschaffenheit ihres Ritus zugeschrieben hätten.

Faßt aber D. v. *Baur* das *innere Wesen* der *asiatischen Festpraxis* richtig auf? Sie soll nach ihm ihrer Bedeutung nach echt christlich und evangelisch gewesen seyn und nur in ihrer Anhänglichkeit an den ιδ'-Termin noch ein jüdisches Element in sich gehabt haben (S. 277.). Daß die Asiaten so ängstlich (?) an dem im mosaischen Gesetz bestimmten Tage hängen bleiben, setze bei ihnen noch immer ein Gebundenseyn ihres Bewußtseyns durch das Judenthum voraus (S. 270.). Die ιδ' sey ihnen der Tag, an welchem der Herr sein letztes Mahl mit den Jüngern, zugleich ein Passamahl hielt. An der Passaιδ' haben sie daher auch in Uebereinstimmung mit dieser Thatsache und ihrem urgeschichtlichen Termin alljährlich ein gleiches Mahl halten wollen, daher an diesem Tage ihr Passafasten geschlossen (S. 271. 175.). Daß sie die Fastenzeit mit einem solchen Mahl schlossen, daran habe Niemand Anstoß nehmen können, daß man aber, nachdem einmal die Nothwendigkeit nicht mehr zu fasten eingetreten war, nicht noch einmal zu fasten begann, sondern dieses Passamahl als den feierlichen Schluß der Fastenzeit ansah, sey gleichfalls natürlich. Schon hier begegnet uns eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Daß die asiatischen *Katholiker* ihre Fasten mit dem Abendmahl schlossen, nein, das konnte gewiß Niemand auffallen; die Occidentalen machten es ja auch so; aber daß sie es damit schon an der ιδ', als dem Abendmahlstag, beendigt, somit am Todestag Jesu selbst nicht mehr gefastet, sich schon den Tag vorher der Festfreude überlassen haben sollen, das ist doch gewiß sehr unwahrscheinlich. Ihr Fasten galt ja ganz besonders dem Tod Jesu, und am Tag seines Todes sollen sie nicht mehr gefastet haben, während sie doch ihr Fest auch nach der Norm der

Urwoche einrichteten? Die Hauptsache, welche die ersten Christen in der Passawoche begingen, muß doch vor Allem Tod und Auferstehung gewesen seyn, und nach keinem von diesen Ereignissen, sondern nach dem im Verhältniß zu ihnen immerhin untergeordneteren Moment der Abendmahlseinsetzung sollten die asiatischen Auctoritäten ihren Cult vorzugsweise bestimmt haben? Sodann soll die asiatische Festsitte ihrer Bedeutung nach echt evangelisch, nur ihrem Termin nach eine judaisirende gewesen seyn. Wie denkt man sich denn die Sache? Sie haben also nach Form und Bedeutung ein rein neutestamentliches Mahl gehalten. Warum hielten sie es dann an der ιδ'? Weil es der Herr auch so gehalten hatte. Nun das ist doch kein Judaismus. Gerade so wollten auch die Occidentalen ihre Freudenfeier erst am Ostersonntag anfangen, weil auch in der Passionswoche die Freude erst an diesem Wochentag begonnen hatte; so streng sie aber daran hielten, Niemand beschuldigt sie darum des Judaismus. Warum soll denn die ιδ' den Asiaten auch bei dieser Auffassung mehr als bloß der durch die Abendmahlseinsetzung des Herrn, und etwa auch noch durch die Congruenz des typischen Mahls mit dem neutestamentlichen auf diesen Tag, sanctionirte Termin für die Passacommunion seyn? Dieß würde ja eben zu der ihrem Ritus auch von Baur beigelegten rein evangelischen Bedeutung vortrefflich stimmen. Da die Asiaten auch nach Baur das mosaische Lamm nicht mehr aßen, so mußten sie die Abrogation des Typus durch die Erfüllung erkannt haben; dann aber begreift man nicht, warum für sie der Termin eines abrogirten Ritus noch bindend gewesen seyn soll. Ohne seinen Ritus hat ja der Termin gar kein Substrat. In diesem Fall war aber die ιδ' für sie nicht mehr eine mosaische, sondern einzig eine neutestamentliche, durch die Congruenz des Typus und die Erfüllung in der Urwoche gebotene Nothwendigkeit; sie hielten sie dann wirklich κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, nur um des auf sie gefallenen christlichen Heilsfactums willen. Sie haben alsdann nur

eine andere Chronologie der Leidenswoche (ιδ' = Donnerstag), und nicht einmal das gewiß; der Typus, den sie dabei vor Augen hatten, war Mahl um Mahl, nicht Opfer um Opfer, aber ihr Standpunct ist ein durchaus hyperjüdischer, und nur das könnte etwa auffallen, daß sie dem neutestamenlichen Passamahl in ihrem Cult eine höhere Bedeutung beilegten, als dem neutestamentlichen Passaopfer. Will man daher den Asiaten um ihres Abfastens schlechthin an der ιδ' selbst willen eine judaisirende Richtung zuschreiben, so muß man sich die Sache nothwendig ganz anders vorstellen. Die ιδ' müßte ihnen dann nicht bloß um ihrer neutestamentlichen heilsgeschichtlichen, sondern um ihrer noch zu Recht bestehenden mosaischen Bedeutung willen bindend erschienen seyn. Das hat aber nur dann einen gehörigen Sinn, wenn ihnen auch der Ritus, für welchen die ιδ' im Gesetz sanctionirt war, noch galt, wenn sie also auch das Lamm noch schlachten und essen zu müssen glaubten, wie dieß wirklich die QQ. des Apollinaris und Hippolytus thaten. Dann aber kann die Feier der Asiaten auch ihrer Bedeutung nach keine rein evangelische mehr gewesen seyn; dann hielten sie dieselbe nicht mehr, wie Polykrates versichert, einfach κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sondern zugleich κατὰ τὸν νόμον, auf den Grund und im Sinn des noch für bindend erklärten mosaischen Cerimonialgesetzes. Gleichwohl wagt es D. von Baur selbst nicht, der asiatischen Gesammtkirche einen solchen Ritus aufzubürden. Die asiatische Feier soll echt evangelisch und doch wieder nicht evangelisch, der Termin des alttestamentlichen Ritus noch bindend und doch der Ritus selbst abrogirt gewesen seyn, was in sich ein Widerspruch ist. Wäre der polykrateische Cult von dieser Art gewesen, wie hätte Irenäus die ganze Differenz zwischen Rom und Asien als eine bloße Fastendifferenz bezeichnen können, wie wäre es glaublich, daß die Occidentalen den Bischöfen Asiens nicht weit mehr noch die judaistische Form und Bedeutung ihrer Praxis als deren Termin zum Vorwurf gemacht hätten? Diese Auf-

fassung des polykrateischen Cult hat weder in dem Schreiben des Polykrates, noch in dem seiner Gegner, noch in Eusebius Bericht irgend einen Halt. Baur findet zwar in Polykrates Angabe, „daß seine Vorfahren τὴν ἡμέραν (ihren ersten frohen Passatag) immer zu der Zeit gefeiert haben, in welcher die Juden den Sauerteig aus den Häusern schafften", eine Bestätigung davon, „wie sehr es den Asiaten darum zu thun gewesen sey, sich mit ihrer christlichen Passafeier an die Observanz der jüdischen Volksgemeinde anzuschließen" (S. 273.). In der That aber hat diese Angabe, innerhalb des Zusammenhangs betrachtet, einen ganz anderen Sinn. Sie sagt nicht aus, daß die Asiaten auf diese Gleichzeitigkeit ihrer Feier mit jenem jüdischen Ritus einen besonderen Werth gelegt, sondern nur, daß sie für die ιδ' keine besondere Berechnung damals noch aufgestellt, sie einfach nach dem jüdischen Kalender gehalten haben, und daß an diesem Zusammentreffen der althergebrachte Termin der asiatischen Feier dem Polykrates noch ganz sicher erinnerlich sey. Die Tendenz der ganzen Stelle ist ja die, sowohl alle die gewichtigen Auctoritäten aufzuzählen, welche der in Asien apostolisch hergebrachte Termin für sich habe, als auch so klar wie möglich darzuthun, wie sicher und deutlich dieser Termin dem Sprecher noch in Erinnerung sey. An was aber orientirt man sich über einen solchen Termin am leichtesten? Eben an solchen Aeußerlichkeiten, mit denen das Ereigniß zusammentraf. Um die Deutlichkeit seiner Erinnerung darzuthun, gibt Polykrates auch den mnemonischen Haltpunct noch an, durch welchen der alte Festtermin seinem Gedächtniß sich unauslöschlich eingeprägt hatte, jene ihm so lebhaft vor der Seele stehende Gleichzeitigkeit des christlichen Abfastens und Communicirens mit dem Sauerteig entfernen in der jüdischen Volksgemeinde, diesem selbst einem Kind leicht sich einprägenden auffallenden Ritus. Ein mnemonischer Accent liegt daher auf jener Angabe contextmäßig,

aber kein dogmatischer und religiöser, der wider den Zusammenhang erst in die Stelle hineingelegt werden muß.

Entscheidend aber ist gegen die baur'sche Auffassung des polykrateischen Cult der offenbare Widerspruch, in welchem sich ihre beiden Prämissen (die ιδ' = Passa-Abendmahlstag und der mosaische Passatermin fortwährend verbindlich) mit den geschichtlichen Zeugnissen befinden, die sich unzweifelhaft gerade auf die Anhänger dieses Cult beziehen. Unter den Ueberlieferern seines Ritus nennt Polykrates auch Melito, den Bischof von Sardes. Galt den katholischen DD. der mosaische Termin noch als verbindlich, so müßte also auch Melito's Bewußtseyn an das alttestamentliche Passagesetz, wenigstens an seine ιδ', noch gebunden gewesen seyn, auch er müßte, wie die übrigen Auctoritäten des Polykrates, die Abrogation des Gesetzes noch nicht vollkommen erkannt haben. Ist es schon nicht vorstellbar, wie man noch den Termin eines Ritus als bindend ansehen soll, indeß man den Ritus selbst für abrogirt hält, oder wie man die bindende Kraft eines für einen alttestamentlichen Cult vorgeschriebenen Tags ohne Weiteres auf eine neutestamentliche Feier soll übertragen können, für welche das Gesetz diesen Tag gar nicht verordnet hat: so erscheint ein solches judaisirendes Gebundenseyn an einen gesetzlichen Termin vollends als ganz unmöglich bei einem Manne, dessen Fragmente es, wie dieß bei Melito der Fall ist, zeigen, daß er die typische Auffassung des A. T. eigentlich aufs Extrem trieb und daher die Abrogation des Typus durch die Erfüllung in allen Theilen aufs klarste erkannt haben mußte. Man lese die bei Routh (R. S. I. 118.) zusammengestellten Fragmente Melito's. Nicht nur die Verordnungen des Gesetzes, auch die Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte sind ihm Typen; Isaak ist ihm ein Typus auf Christum, sein Gang zum Opferaltar ein Vorbild des Ganges Christi zum Kreuz, das Opfer des Widders ein Typus des stellvertretenden Todes Christi, sogar die Hörner des Widders ein Typus des Kreuzes, und die Wurzel Sebak (ἄφεσις), an der er hängen blieb, ein Typus

der sündenvergebenden Wirkung des Kreuzestodes Christi (Passaf. 84 f.). Es ist eine baare Unmöglichkeit, daß ein Mann von diesem Standpunct die Abrogation des mosaischen Passatermins nicht erkannt haben, in seinem Gewissen κατὰ νόμον noch an diesen Tag gebunden gewesen seyn soll.

Daß aber auch die ιδ΄ selbst von den asiatischen Katholikern nicht als Abendmahls-, sondern als Todestag des Herrn gefeiert wurde, erhellt schon aus den Urkunden über den polykrateischen Streit, mit vollkommener Gewißheit aber aus den Nachrichten über die asiatischen QD. des dritten Jahrhunderts. Polykrates bezeichnet die ιδ΄, welche er feierte, als die ἡμέρα τεσσαρεσκαιδεκάτη τοῦ πάσχα, als den jüdischen Passavollmond. Es wäre zwar an sich immerhin denkbar, daß der Zusatz τοῦ πάσχα nur darum beigefügt wäre, um den chronologischen Haltpunct des Festes, die ιδ΄, so vollständig wie möglich zu bezeichnen. Indeß spielt er doch weit wahrscheinlicher auf die typische Beziehung der ιδ΄ als den Grund an, der die Asiaten bewog, gerade an ihr die christlichen Solennitäten zu halten. Auch dieses vorausgesetzt, könnte aber πάσχα an sich immer noch so gut das Passamahl als das Passaopfer bedeuten, die beiden Acte des Pesachritus, somit die ιδ΄ immer noch eben so gut der Passamahls- als der Passaopfertag seyn, wenn nicht die Anschauungen und der Sprachgebrauch des A. T., so wie die umgekehrte Stellung der beiden Acte in der neutestamentlichen Erfüllung, von der ja hier die Rede ist, bereits eine andere Auffassung forderten. Schon nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch ist die ιδ΄ der Tag des Passaopfers, nicht des Passamahls, welches letztere vielmehr auf den Anfang der ιε΄ fiel. Hiernach muß auch die ιδ΄ τοῦ πάσχα bei Polykrates zunächst der Tag des Passaopfers seyn, und das wird durch den Auszugsbericht des Eusebius aus den asiatischen Erklärungen aufs klarste bestätigt. „Alle asiatischen Gemeinden",

sagt er, „wollten bei ihrem πάσχα σωτήριον (christlichen) die 14. luna παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο" (V, 23.). Gewiß hatten sie das selbst und mit Absicht hervorgehoben, und damit den Typus genannt, der ihrer an der ιδ' gefeierten Festthatsache entsprach. Dem Passaopfer aber entspricht das Opfer am Kreuz, und die neutestamentliche Bedeutung ihrer ιδ' muß ihnen hiernach der Tod Jesu gewesen seyn. Baur meint zwar (S. 273.), das Schlachten des Lamms sey eben bloß die nothwendige Einleitung zum Mahl und der charakteristische Anfangspunct des Festes, unter dem θύειν τὸ πρόβατον somit Opfer und Mahl zusammen gemeint. Allein wenn auch das Lamm vorher geschlachtet werden muß, ehe es gegessen werden kann, wie Baur sagt, so ist es andererseits damit noch nicht verzehrt, wenn es geschlachtet wird. Schon im A. T. hat das θύειν als der erste Hauptact des Pesachritus seine selbständige Bedeutung im Unterschied von dem φαγεῖν. Jenes fällt auf die ιδ', dieses auf die ιε'. Man ist daher nicht berechtigt, aus dem θύειν ohne Weiteres ein φαγεῖν zu machen; ja beide, das θύειν und das φαγεῖν τὸ πρόβατον, sind als besondere Ritusacte um so nothwendiger da zu unterscheiden, wo es sich um das πάσχα σωτήριον und seine alttestamentlichen Vorbilder handelt. Hatte doch jeder dieser Acte im N. T. sein besonderes Analogon, das Passaopfer den Tod des Herrn, das Passamahl seine Communion. Dieser Unterschied trat, wie die Fragmente des Apollinaris zeigen, wie aus dem Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern erhellt, schon früh scharf ins Bewußtseyn. Wenn daher Christen, welche die ιδ' neutestamentlich begehen, als die ihnen dabei vorschwebende typische Bedeutung des Tags gerade das θύειν τὸ πρόβατον und nicht das sonst gleich nahe liegende φαγεῖν ausdrücklich nennen: so muß das neutestamentliche Analogon, das sie an dem Tage feierten, um so gewisser distinct das Opfer am Kreuze gewesen seyn, als ja im N. T. die Erfüllungsmo-

mente des Pesach in umgekehrter Ordnung zu einander standen, als die alttestamentlichen Pesachacte, sofern wie dort das Opfer dem Mahl, so hier das Mahl dem Opfer voranging; diese umgekehrte Ordnung beider Momente war darum für den neutestamentlichen Cult wesentlich, weil von ihr die demselben zu Grunde liegende Chronologie der Leidenswoche abhing. Es ist vergeblich, diesen specifischen Unterschied des θύειν und φαγεῖν ignoriren, beide obenhin für eins nehmen zu wollen. Daß die Asiaten aber dabei an die typische Bedeutung des Passaopfers, somit auch des προβάτου gedacht haben, geht schon daraus hervor, daß sie ja, wie auch v. Baur zugibt, das jüdische Lamm nicht mehr aßen, somit seinen typischen Sinn erkannt haben müssen. Was so bereits aus den polykrateischen Urkunden erhellt, daß die ιδ´ den Asiaten der Todestag Jesu war, das erhebt sich durch die Nachrichten über die Q.D. des dritten und vierten Jahrhunderts zur vollen Gewißheit. So gewiß nach den Zeugnissen der Ritus des Polykrates der aller asiatischen Gemeinden seiner Zeit, ja der ganzen asiatischen Kirche bis auf Johannes zurück ist, so gewiß ist der ιδ´-Cult, welcher im dritten Jahrhundert bis auf den Anschluß der asiatischen Bischöfe an die occidentale Praxis eine fortwährende Scheidewand beider Kirchen, eine fortwirkende Ursache ihrer 12 Jahrzehnde dauernden Spannung bildet, im Wesentlichen kein anderer, als der, welcher um 190 zur Scheidewand beider Theile wurde, also der polykrateische. Nachrichten über diesen Cult haben wir in den Fragmenten des Tricentius, des Petrus Alex. I. um 300 und in den Q.D. des Epiphanius. Die letzteren, in Dogma und Kanon ganz orthodox, sind unverkennbar die alten katholischen Q.D. Asiens und werden daher von Epiphanius auch ausdrücklich aus dem Schluß des zweiten Jahrhunderts, somit aus der polykrateischen Zeit her datirt. Sollten sie, die in der Bedeutung der ιδ´ unter sich ganz übereinstimmen, nicht das Continuum der polykra=

teischen Q.D. seyn, so müßte Epiphanius gerade den Cult, welcher die Ursache der ganzen Spaltung in der Kirche ist, und dessen Trümmer die nachnicänischen Q.D. waren, gänzlich übergangen haben, was undenkbar ist. Aus diesen mit dem polykrateischen Cult nothwendig identischen Q.D. ist daher der letztere vor Allem zu erklären, und nach ihnen ist die ιδ' klar der Todestag des Herrn. Unzweideutig spricht es Tricentius in seiner Passaschrift gegen Petrus Al., der ihm die Irrigkeit des jüdischen Kalenders, an welchen die Asiaten sich anlehnen, entgegengehalten hatte, aus: „ob der Judenkalender falsch sey oder nicht, sey ihm, Tricentius und seiner Kirche, einerlei, sie haben mit ihrem Ritus keinen anderen Zweck als den, *τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) *ποιεῖσθαι*, und zwar *κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν*, *ὃν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι*, *πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι* (nach dem Vorgang der Urapostel Asiens, deren Ritus schon bestand, ehe es in Alexandrien Christen gab) — deutlich das Selbstgefühl der asiatischen Katholiker über die altapostolische Herkunft ihrer Kirche und Observanz. Die ιδ' war ihnen also der schon von ihren Aposteln als Todestag gefeierte Passatag, um den Anschluß an die Juden war es ihnen dabei lediglich nicht, somit nur um einen specifisch christlichen Tag zu thun; sie hatten durchaus kein jüdisches, sondern nur ein specifisch christliches und traditionelles Interesse bei ihrem ιδ'-Cult (Passaf. 238 f. 253 f.). Unter dem *πάθος* ist aber doch wohl vor Allem dessen Spitze, der Kreuzestod, zu verstehen. Eben so unzweideutig geht dasselbe aus der Charakteristik der Q.D. bei Theodoret hervor, nach welcher sie gleichfalls *τοῦ πάθους τὴν μνήμην* gemäß ihrer apostolischen Ueberlieferung an der ιδ' feierten (Passaf. 252.), so wie aus allen Schattirungen der Q.D. bei Epiphanius (Passaf. 238 f.). Alle, berichtet Epiphanius (Haer. 50, 1.), haben nur Einen Tag im Jahr als Passatag gefeiert, an demselben aber zugleich gefastet und die Passacommunion gehalten (*τὰ μυστήρια*). Diese *μία ἡμέρα* (im Gegensatz zu der *ἑβδομὰς πληρεστάτη* der occidentalen Feier) sei den Einen schlechthin

die ιδ' gewesen. Andere, obwohl mit den Ersteren in Art und Dauer der Passafeier ganz übereinstimmend, haben nach den Acta Pilati den wahren Tag (Passafesttag) genauer als jene gefunden zu haben geglaubt in dem julianischen Tag des 25. März, dem wahren Todestag Christi. Was kann man hieraus anders folgern, als beiden war ihr Festtag der Todestag des Herrn, die Einen glaubten aber in der ιδ' des jüdischen Kalenders den wahren Todestag zu besitzen, feierten also die ιδ' als solchen, während die Andern als den wahren Todestag den 25. März ansahen und zum Beweis, daß es ihnen bloß um jene specifisch christliche Bedeutung (Todesfeier des Herrn) bei ihrem Passa zu thun sey und nicht um jüdischen Anschluß, diesen julianischen Tag begingen, ohne Rücksicht darauf, ob der jüdische Ostervollmond mit demselben zusammenfiel oder nicht, während Dritte bei ihrem Passatermin endlich beide Rücksichten combiniren, aber auch eigentlich nur den Todestag des Herrn feiern wollten, wie Epiphanius weiter berichtet? Kann es deutlicher erhellen, als aus diesem Bericht, daß der Passatag der QD. ihnen lediglich der Tag der Kreuzigung war, dessen Termin sie später bloß nach verschiedenen Normen, die Einen nach dem Judenkalender, die Andern nach dem julianischen, Dritte nach beiden berechneten? Auch D. v. Baur hat dagegen kein Wort vorgebracht. Aus dieser inneren Bedeutung der quartodecimanischen Praxis erklärt sich von selbst, wie das ihr von Epiphanius zum Vorwurf gemachte προσανέχειν μύθοις Ἰουδαϊκοῖς zu verstehen ist. Epiphanius beschränkt bei Gelegenheit des audianischen Cult diesen angeblichen Judaismus der QD. ausdrücklich nur auf den Termin ihrer (dem Inhalte nach durchaus evangelischen) Feier (Passaf. 255.); er bezeugt es ausdrücklich, daß sie das mosaische Gesetz sonst durchaus für abrogirt betrachtet haben, somit seinen typischen Sinn erkannt hatten. Die QD. selbst protestirten (wie Tricentius) aufs lebhafteste gegen jene im dritten und vierten Jahrhundert von Seiten der Occidenta-

len üblich gewordene Beschuldigung, welche als eine zur Weckung der Antipathien gegen den ιδ'-Cult sehr wirksame Waffe gegen sie unaufhörlich gebraucht wurde; welchen Sinn kann es unter diesen Umständen gehabt haben, wenn ein Theil derselben sich für ihre ιδ' auf deren ernstliche Sanctionirung im mosaischen Gesetz (4 Mos. 9, 2. 3. 13.) berief, als den: dieser schon im A. T. für das Passaopfer nicht umsonst, sondern mit Rücksicht auf das künftig gerade an ihm eintreten sollende Erfüllungsopfer des wahren Lammes so feierlich proclamirte Tag dürfe nicht so leichthin auf die Seite gesetzt werden; seine Sanctionirung im Gesetz sey ein nicht unwichtiges alttestamentliches Analogon für seine übrigens auf dem neutestamentlichen Heilsgang zunächst ruhende providentielle Indication als neutestamentlichen Passatermins? Das aber können sie dann eben so gut gegen die quartodecimanischen Anhänger des bloßen julianischen Tags, als gegen die Occidentalen geltend gemacht haben. Wem es einmal bei seiner Feier schlechthin um christlichen Inhalt zu thun ist, wer die Abrogation des Gesetzes und des Passaritus selbst erkannt hat, für den kann auch der alttestamentliche Passatermin als solcher nicht mehr bindend, sondern nur ein bedeutsames Analogon im Zusammenhang mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte gewesen seyn. Aus dem Bericht des Epiphanius ist jedoch noch ein weiteres nicht unwichtiges Argument für die bisherige Auffassung zu gewinnen. Epiphanius setzt gegenüber von dem in seiner Zeit zu einer vollständigen Festwoche entwickelten Passaritus der allgemeinen Kirche die Eigenthümlichkeit der quartodecimanischen Praxis vorzüglich darein, daß diese nur eine μια ἡμέρα als Passafeier gehabt (man vergleiche die μια ἡμέρα des Irenäus: οἱ μὲν γὰρ μιαν ἡμέραν οἴονται δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, Passaf. 93.), auf welche sie die zwei im occidentalen Ritus ganz auseinander gehaltenen Theile des Passacult, das Fasten (= die Trauerfeier des Leidens und Sterbens Christi) und die Festcommunion (also den Fastenschluß, den Anfang des Freuden-

und Auferstehungspassa), concentrirt haben. Hiernach müßte das Fasten der QD. an ihrer ιδ' begonnen, zugleich aber auch an derselben mit der Communion geendet haben, mit welcher sofort zugleich die frohe Auferstehungszeit begann. Was feierten aber dann die Asiaten an ihrer μία ἡμέρα? Warum fasteten sie denn an der ιδ', wenn nicht, weil sie an ihr den Tod Jesu begehen wollten? Am Tag vor der Kreuzigung sollten sie sich der Festfreude schon überlassen haben? Gewiß, wenn es nicht aus den beigebrachten Zeugnissen bereits feststünde, auch hieraus müßte es gefolgert werden, ihre μία ἡμέρα war der Tag der Kreuzigung selbst. Am Abend desselben feierten sie die nun gestiftete Erlösung, und die begonnene Erhöhung des Herrn, mit dem Erinnerungsmahle seines Erlösertodes. Ihr Passa war ein solenner Chartag — wie das occidentale ein solenner Ostertag; mit dem Abend desselben begann für sie die Erlöserfreude a); eben auf ihrem objectiven, dogmatischen Standpunct begann für sie die Freude mit dem Moment, in welchem der Herr des Leidens enthoben, wohl bereits in sein überirdisches Wirken eingetreten war. Darum fingen sie, nachdem einmal mit dem Abendmahl, dieser solennen Todesfeier, das Fasten abgebrochen war, das letztere nicht von Neuem an, aus der nun beginnenden Erlöserfreude hob sich der Tag der Auferstehung, weil seine Hauptsolennitäten hiermit schon

a) Hiernach hat sich meine Ansicht über das Osterfest der Orientalen fortgebildet, hauptsächlich um der μία ἡμέρα des Epiphanius willen. Mit der ιδ' begann für sie die frohe bis zur Pentekoste fortdauernde Erlösungszeit. Natürlich hoben sich in dieser die Sonntage, als wöchentliche Auferstehungsfeste, wohl auch der nächste Sonntag nach der ιδ', vielleicht auch der dritte Tag nach der ιδ' durch seine Beziehung auf die Auferstehung des Herrn besonders hervor. Weil aber die Hauptpassasolennitäten bereits an der ιδ' vorweggenommen waren, so tritt bei den Asiaten kein solennes Jahresfest der Auferstehung, wie bei den Occidentalen, kein gleich solennes Jahresfest des Todes hervor. Dieß zu meinen Bemerkungen, Passaf. S. 104 u. 265.

vorweggenommen waren, nicht aus der Reihe der bis zur Pentekoste nun fortlaufenden frohen Tage mehr als Jahrestag besonders hervor, wie andererseits den Occidentalen in ihrer Fastwoche der Charfreitag unter seinen verschwisterten Fasttagen verschwand, ein strengeres Fasten etwa abgerechnet, durch das er noch ausgezeichnet seyn konnte. Ist dieß, wie mir aus Epiphanius das Wahrscheinlichste ist, die wahre Gestalt des quartodecimanischen Passafests, so stammt der asiatische Ritus sicher aus dem Kindesalter der Kirche, als ein unabhängig vom Wochencyklus und von der ältesten jerusalemitischen Tradition aus dogmatischen Anschauungen entstandenes Institut, und bei jeder der beiden Kirchen hat sich eine der beiden Hauptthatsachen der Passionswoche, hier die Auferstehung, dort der Tod des Herrn, in dem Passacult vorzugsweise verherrlicht a).

---

a) Mit Freuden trage ich hier eine Schuld ab. Herrn D. Seyffarth's Chronol. sacra (Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn, Leipzig 1846) kam mir leider erst so spät zu, daß ich in meiner Passafeier auf diese verdienstliche Arbeit keine Rücksicht mehr nehmen konnte. Nach ihm wäre Christus an einem Donnerstag (= ιδ' = 19. März 33 n. Chr.) gestorben und beerdigt worden, nachdem er zuvor am Eröffnungsabend dieses Tages das Abendmahl gleichzeitig mit dem Passamahl der jüdischen Volksgemeinde gehalten. Am folgenden Freitag (einem Festsabbat) und Samstag (dem Wochensabbat) hätte er im Grabe gelegen; am Sonntag (= 17. Nisan = 22. März = dem Aequinoctialtag) früh wäre er sofort auferstanden (S. 119 f. 267 f. 48 f.). Es kommt Alles darauf an, ob diese vorzugsweise an die astronomischen Tafeln (die übrigens von den Astronomen selbst abweichend berechnet werden) sich anschließende Chronologie der Leidenswoche mit den Angaben der h. Schrift und den Denkmälern der ältesten Kirche übereinstimmt. Ist dieß nicht der Fall, so gibt Seyffarth selbst zu (XI. S.), es wäre eher ein Fehler in jenen Tafeln (zunächst eine irrige Combination mit den Jahren der Tafeln) als ein Irrthum in der Ueberlieferung der ältesten Zeugen anzunehmen. Gerade diese Uebereinstimmung muß ich nun freilich in Abrede stellen.

Stehen aber mit dem Bisherigen nicht die geschichtlichen Nachrichten über die QD. des Apollinaris und Hippolytus im Widerspruch? Wenn freilich irgend wo sicher bezeugt wäre, der Cult dieser QD.

---

1. Der Todestag Jesu ist nach den sämmtlichen Evangelisten, wie nach dem uralten Institut des christlichen Wochencyklus (Passaf. S. 214. 107.) nicht ein Donnerstag, sondern ein Freitag gewesen, und zwischen ihm und dem Auferstehungssonntag liegen nicht zwei Tage, sondern nur Einer, nur Ein Sabbat in der Mitte. Sämmtliche Synoptiker kennen für die Zeit vom Tode Jesu bis zu seiner Auferstehung nur drei Tage, Einen für Abendmahl, Tod und Begräbniß (bei Matth. und Lukas *παρασκευή*, bei Markus *προσάββατον* genannt), Einen für die Grabesruhe (bei Lukas 23, 54. und Markus 16, 1. *σάββατον*, bei Matth. *ἡ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*) und die *μία σαββάτων* für die Auferstehung. Markus und Lukas geben zu verstehen, sie wissen nur von Einem Sabbat zwischen Tod und Auferstehung. *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*, sagt Markus, kauften die Frauen ihre Specereien, *τοῦ σαββ.* = nach Ablauf des bestimmten, 15, 42. vorher angedeuteten, also Einen Sabbats. Lukas läßt die Frauen ihre *ἀρώματα* (Kräuter) *καὶ μύρα* (Salböl, Matth. 26, 9.) noch am Schluß der Paraskeue kaufen, und erzählt dann fort, (23, 56.): *τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν* (an dem nun folgenden, bereits genannten, V. 54., Sabbat machten sie von dem Gekauften den beabsichtigten Gebrauch nicht), aber nach Ablauf desselben gingen sie, nämlich an der *μία σ.*, mit den Specereien zum Grab. Hätten zwei Tage in der Mitte gelegen, so müßte es heißen: „die beiden Sabbate ruhten sie"; denn auch am Wochensabbat durften sie weder salben, noch Salböl bereiten, hatten aber Letzteres auch nicht nöthig, da sie es mit den Kräutern fertig kauften. *σάββατον* mit Seyffarth als das specifische Wort für Festsabbat im Unterschied von *σάββατα* = Wochensabbat zu nehmen, geht sprachlich nicht an. Der Plural *σάββατα* bedeutet auch Festsabbat, (Levit. 16, 31.) und *σάββατον* sehr oft Wochensabbat (Neh. 10, 31. 13, 15. 2 Kön. 11, 5. 9. Matth. 12, 8. Mark. 2, 27. 16, 19. Luk. 14, 3. Joh. 7, 22. u. s. w.). Allen Synoptikern schwebt in dieser Partie ihres Berichts durchaus nur der Wochencyklus und zwar dessen mit Tod und Auferstehung bezeichnete Haupttage, der Freitag

sei der echt-johanneische der asiatischen Katholiker, dann befänden sich die Zeugnisse selbst in einem unauflösbaren inneren Widerstreit, und es wäre dann die Frage nur, welcher der beiderlei Nachrichten die größere Glaubwürdigkeit zukomme. Allein für

---

und Sonntag, als chronologische Basis ihrer Erinnerungen und Zeitangaben vor. Wie könnte sonst Matth. den Tag der Grabesruhe als die ἐπαύριον μετὰ παρασκ. bezeichnen, während derselbe im jüdischen Ritus der hochheilige Festsabbat war, wenn ihm der christliche Todesfreitag nicht bei seinen Erinnerungen und Zeitbestimmungen über den jüdischen Festsabbat prädominirt hätte. Johannes allerdings unterscheidet 19, 31. Fest- und Wochensabbat, sagt aber zugleich, daß sie zusammengefallen seyen. Der Todestag ist ihm a. a. O. die παρασκευὴ τοῦ σαββάτου; vorher hatte er ihn παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt (19, 14.), jetzt faßt er erläuternd Beides zusammen mit den Worten: denn der Folgetag war ein großer Sabbat = Fest- und Wochensabbat zugleich (nur der Festsabbat des großen Versöhnungstages, Levit. 16, 31. 23, 32., war heiliger als der Wochensabbat); daraus erklärte sich, wie der vorangehende Tag beides, Rüsttag auf den Wochensabbat und auf das Passa, genannt worden seyn konnte, so wie es sich daraus begriff, daß die Juden um so eher die Leichname noch an der Parasteue abgenommen wissen wollten. Bei den weiteren von Seyffarth geltend gemachten prophetischen Aussprüchen: ἐν τρισὶν ἡμέραις (Joh. 2, 19.), μετὰ τρεῖς ἡμέρας und ἕως τρίτης ἡμέρας (Matth. 27, 64.) ist nicht einzusehen, warum hier nicht die beiden Grenztage wie sonst mitgezählt seyn sollen. Das τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (Matth. 12, 40.) kommt auch bei Seyffarth's Annahmen nicht buchstäblich heraus; es ist nur eine populäre Anwendung des Typus Jonas 2, 1., wobei der Deutlichkeit wegen die Worte des Typus in der Anwendung vollständig wiederholt sind. Ueberhaupt ist der Typus aus der Erfüllung zu deuten, wo diese bestimmt genug ist, nicht umgekehrt. Die Zeitangaben über die Thatsachen vom Beginn der Leidenswoche sind ungenauer als die über den Schluß derselben und mit letzteren unvereinbar, wie man auch jene, ob auf zwei, drei oder mehrere Tage, repartiren mag. Will man ein Jahr der dionysischen Aera, in welchem der Freitag ein Vollmondstag und der nächste Sonntag der Aequinoctialtag war, so wäre es nach der Ansicht der ältesten Kirche selbst das Jahr 32 n. Chr., und zwar nach dem Passacalcul des Hippolytus. In diesem ist angegeben, ganz nach ihm seyen die

jene Annahme fehlt jedes Zeugniß, jede geschichtliche Spur. Es leidet keinen Zweifel, die Q. D. des Apollin. sind Judaisten, ihre Festsitte ist ebionitischer Art; das spricht sich sogleich in ihrer Chronologie der Leidens-

früheren Passatage eingefallen und werden die spätern einfallen. Je nach 8 Jahren wiederholen sich in demselben die Monats- und je nach 56 Jahren die Wochentage des Ostervollmonds. Daß ihm die ιδ' stets ein Vollmond ist, erhellt aus den Intervallen seiner julianischen ιδ'-Tage, die mit den Mondsepakten übereinstimmen. Rechnet man hiernach zurück bis auf den Anfang der christlichen Aera, so wäre im Jahr 32 derselben die ιδ' der Ostervollmond, auf einen Freitag = den 21. März, der Ostertag auf den 23. März, einen Sonntag, den Nachtgleichentag, gefallen.

2. Am Schlußabend des Todestags fing nach Johannes das Passamahl der jüdischen Volksgemeinde erst an. Das πάσχα φαγεῖν (Joh. 18, 28.) kann nicht die Chagiga seyn, wie auch Seyffarth ohne weitere Begründung annimmt (Passaf. 308 f.). Das Abendmahl ist daher dem Essen der jüdischen Gemeinde um 24 Stunden vorangegangen. Ganz ebenso nehmen die Sache Apollinaris, Clemens Al. und Hippolytus in den Fragmenten. — Der Todestag war die ιδ', an deren Schluß-, nicht, wie Seyffarth annimmt, Eröffnungsabend, das Lamm geschlachtet und sofort gegessen wurde (Passaf. 31 f.). D. Seyffarth behauptet, zwischen dem Passamahl der Juden in Aegypten und dem Moment des Auszugs sey ein Tag in der Mitte, an dem sie sich zur Reise gerüstet (Chron. s. 126. 121 f.). Allein dieß ist gegen Exod. 12, 29 f., besonders V. 33., wonach der Auszug unmittelbar nach der Tödtung der Erstgeburt begann. Diese aber fand während des Passamahls statt, bei dem die Israeliten deßhalb schon gerüstet mit Stab, Gürtel und Fußbedeckung familienweise erscheinen mußten, um gestärkt mit Essen sogleich die Reise antreten und den ersten günstigen Moment ohne Verzug benutzen zu können. Da nun der Auszug am 15. Nisan begann (Num. 33, 3.), so muß am Eröffnungsabend desselben das Lamm gegessen, die Schlachtung desselben aber und die Bestreichung der Thürpfosten am Schlußabend des 14. vorgenommen worden seyn. Diese ιδ' aber, der Todesfreitag, war nach der einstimmigen Voraussetzung der ältesten Kirche im Todesjahr Jesu ein Vollmondstag gewesen. Fortwährend wollten daher die alten

woche und in der von ihnen hieraus gezogenen Folgerung aus. Derselbe Tag, an welchem der Herr nach Apoll. gestorben und Abends 6 Uhr schon beerdigt war, ist ihnen derjenige, an dessen Schlußabend er erst das Abend-

---

Orientalen, wie die Occidentalen, ihr Passa nur zur Vollmondszeit halten, in der Ueberzeugung, der Tod Jesu am Kreuz sey nicht umsonst auf die jüdische Passa-ιδ' gefallen, diese aber immer ein Vollmondstag gewesen. Das bezeugen gerade die ausgezeichnetsten Chronologen und Mathematiker der Kirche und berufen sich dafür auf die unterrichtetsten jüdischen und alexandrinischen Gelehrten der christlichen und vorchristlichen Zeit. Daß die ιδ' des Todes Christi ein Vollmond war, sagt Julius Africanus gerade zu (Routh. S. II. 183. Passaf. 63.) und setzt dabei voraus, auch die ιδ' der alten Juden sey stets ein Vollmond gewesen. Daß die Kirche ihre ιδ' immer an einem Vollmond hielt, zeigt die Bildsäule des Hippolytus unwidersprechlich, und gewiß würde die Kirche nicht erst im Zeitalter des entschiedensten Antagonismus gegen das Judenthum das jüdische gebundene Mondjahr bei sich eingeführt haben. Der Cyklus des Hippolytus berechnet abgesondert den Ostervollmond und hiernach erst den Ostersonntag vom Jahre 222 an, ganz dem nicänischen Kanon gemäß, von welchem Euseb. 5, 23. sagt, die Festsitte der alex., paläst., römischen und griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts sey auf den Grund der apostolischen Ueberlieferung mit demselben in Uebereinstimmung gewesen, und Constantin (Passaf. 260.), die Kirche habe *ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος* die nicänische Festsitte gehabt, (Euseb. 5. Const. 3, 18., offenbar mit Eusebius Zustimmung). Auch der alten orientalen Kirche war ihre ιδ' ein Vollmondstag. Denn sie wich vom Occident nur darin ab, daß sie unmittelbar die ιδ' selbst feierte und daß sie dazu im Anschluß an den veränderten Judenkalender des 3. Jahrh. zuweilen auch den letzten Vollmond vor dem Frühlingsäquinoctium nahm. Erst im 3. und 4. Jahrhundert entstand darüber unter den OO. eine Differenz, daß ein Theil die ιδ' fortwährend durchaus zur Vollmondszeit hielt (so auch die Novatianer Sozom. H. E. VII., 18.), der andere einfach den julianischen Tag des Todes Jesu, um dem Vorwurf des *ἰουδαΐζειν* zu begegnen, die eigentliche Bedeutung seiner Festsitte reiner herausstellend, ohne Rücksicht auf die Mondphase

mahl gehalten haben soll. Warum? Auch im Todesjahr soll Jesus noch einmal das gesetzliche Passamahl, auch zur gesetzlichen Zeit, am Schlußabend der ιδ' gefeiert haben, daher kann er nicht an der ιδ' schon, er muß erst an der ιε'

---

begehen, der dritte beides combiniren wollte (ähnlich die Montanisten am 14. Tage nach dem Aequinoctium = 6. April fix.). Die beiden letzteren Observanzen sind jedoch spätere Modificationen des altasiatischen ιδ'-Cult, der sich anfangs durchaus nach dem Mond richtete (Passaf. 225. 240 f.). Dabei waren sich *die Katholiker bewußt, daß sie genau der altjüdischen Osterrechnung folgten* (im Gegensatz zu der neuern); sie beriefen sich dafür auf die jüdischen Gelehrten schon der ptolemäischen Zeit. So *Anatolius*, der gelehrte Mathematiker, in Alexandrien gebildet, und *Petrus* I., Bischof von Alexandrien (Passaf. 221. 230 f.), während die späteren QD., welche die ιδ' an einem fixen julianischen Monatstag hielten, sich damit ihrer Abweichung vom Judenkalender bewußt waren (Passaf. 238 f.). Anatolius beruft sich hierfür nicht blos auf Philo und Josephus, deren deutliche Ausdrücke *Seyffarth* sehr künstlich auslegt (46 f. Chr. s.) und die gar zu deutlich gegen ein Sonnenjahr der Juden zeugende Schrift de Septenario ganz für unecht erklären muß, sondern auch auf Musäus, die beiden Agathobule und Aristobulos, welche alle, namentlich aber der letztere, sagen, die ιδ' müsse stets der nächste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium seyn, Euseb. 7, 32. (Passaf. 221 f.). Hiernach hatten die alten Juden Mondsmonate und, da sie und die Frühlingsnachtgleiche für den Zweck des Cult ihr Mondsjahr mit dem Sonnenjahr ausgleichen mußten (*Philo*, Vit. Moys. III. §. 29. Leipz. Ausg. II. 4, 230 f.), ein gebundenes Mondsjahr, jedoch Allem nach ein noch nicht durch ein astronomisches Schaltgesetz gebundenes, daher letzteres nirgends erwähnt wird; dem Cyklus des Hippolytus liegt das regelmäßig gebundene Mondjahr, Epiph. 70, 13., (in 8 Jahren, im 3., 6. und 8. Jahre je ein 30. Schaltmonat) zu Grunde. Die Annahme *Seyffarth's*, die Juden haben bis 200 nach Christus und ebenso die älteste Kirche bis Constantin ein vollkommenes Sonnenjahr gehabt, die ιδ' sey ihnen ohne Rücksicht auf die Mondsphase stets der 19. März gewesen, steht daher mit den zuverlässigsten geschichtlichen Zeugnissen in entschiedenem Widerspruch. Wenn die Alten sagen, Christus habe am VIII. Cal. Apr. (25. März) gelitten, so heißt das nicht, sie haben am

gestorben seyn. Und was **folgern** sie daraus? Auch die Christen seyen durch diesen Vorgang des Herrn verpflichtet, dasselbe Passa-Abendmahl an demselben Tage, am Abend der ιδ' auf die ιε', also neben der Erfüllung auch den Typus fortzubegehen. Dieß erhellt deutlich aus der ganzen Tendenz der Erwiderung, der entgegengesetzten Chronologie der Leidenswoche, welche ihnen die Kirchenlehrer entgegenhalten. Der Herr, beweisen diese, war am Schluß der ιδ' schon beerdigt, sein am Abend zuvor gehaltenes Mahl kann daher nicht das gesetzliche Passaessen gewesen seyn, das erst am Eröffnungsabend der ιε' einfiel, der behauptete Vorgang Christi für die fortdauernde Verbindlichkeit des jüdischen Passaritus und Termins fällt daher weg, der Typus erscheint vielmehr im Kreuzesopfer wahrhaft erfüllt und aufgehoben. Die Q.D. **des Apoll. waren hiernach Judaisten. Ebionitisch** war ihrer Tendenz nach die von ihnen angenommene **Chronologie der Leidenswoche**, ebionitisch ihre **Solennität selbst** (Lammessen), ihr **Termin** (weil aus der fortdauernden Verbindlichkeit des Cerimonialgesetzes abgeleitet), ebionitisch ihre **Auffassung des Verhältnisses zwischen dem alten und neuen Testament**. Denn sie hatten den typischen Sinn des Ge-

25. März Jahr für Jahr Tod und Auferstehung gehalten, sondern nach ihrer Ansicht sey der Ostervollmond, an dem Christus starb, im Todesjahr Jesu der 25. März gewesen, wie denn im Jahr 29 n. Chr. laut Hippolytus Tafel der Vollmond wirklich auf diesen Tag, einen **Freitag**, fällt; auch die anderen für Jesu Todestag von den Alten ausgegebenen julianischen Tage, XV. Cal. Apr. (= 18. März), XIII. Cal. Apr. (= 20. März), sind nach derselben Tafel aufs Neue fast durchaus Vollmondstage, ersterer der Ostervollmond des Jahrs 35, ein **Freitag**, letzterer der des Jahres 32, abermals ein **Freitag**. Strenge genommen war der Osterfreitag dieses Jahres der 21. März, was aber, weil der Vollmondseintritt zwischen beide Tage fällt, nichts ausmacht. Eine weitere Prüfung der astronomischen Berechnungen **Seyffarth's** ist natürlich hier nicht möglich, aber beweisend kann ich sie auch nicht finden.

setzes und seine Abrogation durch die Erfüllung in Christo noch nicht erkannt; ebionitisch ihre Evangelieninstanz, sofern sie sich, ohne auf die übrigen kirchlich anerkannten Evangelien, besonders das vierte, gebührende Rücksicht zu nehmen, einseitig auf Matthäus, das Lieblingsevangelium der Ebioniten, stützten; echt ebionitisch ihre ganze Argumentationsweise; ἐποίησε, sagen sie, τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ (ιδ΄) καὶ ἔπαθε (τῇ ιε΄)· διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν, (Passaf. 65.). Aus dem Vorgang Jesu leiten sie ein mit dem mosaischen Passa verbundenes Abendmahl ab (Orig. Comm. in Matth., ed. Lommatzsch. IV, 406. Passaf. 69.). Dieß ist ganz die von den Ebioniten bekannte Begründung ihrer fortdauernden Gesetzesbeobachtung auf τὴν πρὸς Χριστὸν μίμησιν, welche uns Epiphanius (Haer. 30, 23.) berichtet, für die sie sich auf das (von demselben Matthäus berichtete 10, 25.) Wort Christi beriefen: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος (der Christ muß nicht gesetzfreier seyn, in der Abweichung vom mosaischen Gesetz nicht weiter gehen wollen, als der Herr selbst, so weit also Er das Gesetz noch gehalten, so weit ist dieß auch für seine Jünger noch Pflicht). Aus dieser μίμησις Christi leiteten Cerinth und die Ebioniten auch die Nothwendigkeit der Beschneidung für den Christen ab. Καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης (περιτομῆς), sagt Epiph. 30. §. 26. von ihnen, βούλονται φέρειν, ὡς καὶ οἱ περὶ Κήρινθον. Φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι (Ebioniten) κατὰ τὸν ἐκείνων (Cerinthianer) ληρώδη λόγον· ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος· περιετμήθη γάρ, φησὶν (impersonell), ὁ Χριστός, καὶ σὺ περιτμήθητι. Offenbar dasselbe Argument hinsichtlich der Beschneidung, das die QD. des Ap. für das Lammessen und die mosaische Passa-ιδ΄ vorbringen. Wie eng diese ebionitische Berufung auf den Vorgang Christi mit der einseitigen auf Matthäus zusammenhing, wie sehr beide zu den specifischen Eigenthümlichkeiten des Judaismus gehörten, er-

hellt auch aus dem Argument des gnostischen Ebioniten Cerinth bei Epiph. 28, 5: *χρῶνται γὰρ* (die Cerinthianer) *τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ, (ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον) καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες, ὅτι ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος· τί οὖν; φασί, περιετμήθη ὁ Ἰησοῦς, περιτμήθητι καὶ αὐτός· Χριστὸς κατὰ νόμον, φασίν, ἐπολιτεύσατο, καὶ αὐτὸς τὰ ἴσα ποίησον· ὅθεν καί τινες ἐκ τούτων πείθονται ταῖς πιθανολογίαις διὰ τὸ τὸν Χριστὸν περιτετμῆσθαι.* Ganz die Evangelieninstanz und Schlußweise der Q.D. bei Hippolytus. Ebioniten also sind diese Q.D. und gewiß stimmt dazu sehr gut, daß sie bei Hippolytus eben in einer Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, somit als Häretiker und aller Wahrscheinlichkeit nach als Ebioniten aufgeführt worden sind. Ebioniten nennt sie geradezu Origenes a. a. O.

Es fragt sich nun, sind das die Q.D. des Polykrates, ist das jener *ιδ'*-Cult der asiatischen Gesammtkirche im zweiten und dritten Jahrhundert, ja der Urapostel Asiens selbst? Selbst Baur wagt es nicht, dieß im vollen Sinn zu bejahen. Auch nach ihm ist ja die polykrateische Festsitte ihrer Bedeutung nach eine christliche, echt evangelische (S. 277.), bei der man das Passalamm nicht mehr aß, also doch die Abrogation des Typus durch die Erfüllung erkannt haben mußte. Diese Q.D. aßen es aber ja noch und hielten den Typus noch für verbindlich, und sie davon loszusprechen, um sie mit den Polykrateern identificiren zu können, geht nach dem Bisherigen nicht an. Die ganze Form und Bedeutung ihres Cult ist somit eine andere, als die des polykrateischen, ihr dogmatischer Standpunct, ihre Ansicht vom Verhältniß des A. T. zum N. differirt von der des Polykrates. In der That kann kaum etwas Entgegengesetzteres gedacht werden, als der dogmatische Standpunct eines katholischen Quartodecimaners wie Melito gegenüber dem dieser Judaisten. Ihre Chronologie der Leidenswoche ist eine ganz an-

dere als die, welche dem polykrateischen Cult zur Basis dient. Jenen ist die ιδ′ der Tag, an dessen Schlußabend der Herr gleichzeitig mit der jüdischen Gemeinde Passa- und Abendmahl hielt, dem Polykrates ist sie der Tag, an dessen Nachmittag der Herr am Kreuze starb, also der dem jüdischen Passamahltag, der ιε′, vorangehende Tag. Verschieden ist endlich auch die kirchliche Achtung, in der beide stehen. Jene Ebioniten waren um 220 erklärte Häretiker. Die Kirchenlehrer sprechen von ihnen in Ausdrücken, in welchen die Katholiker von den akatholischen Parteien reden, als von Unwissenden a) (ἀγνοοῦντες), wenn man das statt des von mir der Kürze wegen gebrauchten ἀμαθεῖς lieber will, als von φιλονεικοῦντες, — ganz dieselben geringschätzigen Bezeichnungen, in welchen z. B. Epiph. von den Alogern (51. §. 4.), von den Montanisten (48, 1. 2. 54, 3.), zwei akatholischen Parteien derselben Kirche, spricht. Daß eine asiatische Gesammtkirche, die dem ganzen Orient ein volles Jahrhundert die Spitze bot (ἔρις ἰσοστάσιος, Euseb. Vit. Const. III, 5.), deren Bischöfe noch im vierten Jahrhundert zu Nicäa mit allem Ansehen und den Rechten anerkannter Katholiker auftreten und mitstimmen, von einem vereinzelten Bischof aus ihrer eigenen Mitte, der noch dazu Hand in Hand mit ihr die Montanisten bekämpfte, das ganze Ansehen und die echt apostolische Abkunft ihrer Festsitte kannte, diese sogar

a) Baur setzt die ἄγνοια derselben in ihre Unkenntniß der allegorisch-typischen Bedeutung des Gesetzes. Immerhin; die nächste Beziehung ist aber, daß sie aus Mangel an allseitiger und genauer Kenntniß der biblischen Geschichte und Schriften die Chronologie der Leidenswoche irrig aufgefaßt und die wahren Coincidenzpuncte des alten Testaments mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte nicht erkannt haben. Diese Unkenntniß war die Ursache ihrer φιλονεικία über das Lammessen. Allein das läßt die Sache, wie sie ist. Daß Apollinaris die Gesammtkirche der asiatischen Katholiker und ihren altapostolischen Ritus, den Ritus des Urapostels seiner eigenen Gemeinde so titulirt hätte, bleibt unwahrscheinlich, und zu solchen Judaisten kann ein Katholiker wie Melito nimmermehr gehört haben.

in seiner eigenen Gemeinde auf den Grund apostolischer Ueberlieferung seit alten Zeiten herrschend fand, um eines solchen Ritus willen so titulirt worden sey, oder daß Hippolytus, dessen Lehrer Irenäus noch um 190 die asiatischen Gemeinden als ὅλαι ἐκκλησίαι θεοῦ mit aller Hochachtung genannt hatte, dieselbe Kirche nicht lange nachher in seinem Häretikerverzeichniß aufgeführt haben werde, kann doch schwerlich sehr glaublich erscheinen. War ja doch Victor's Gewaltstreich nur ein Versuch (πειρᾶται, Euseb. V, 24.), von dem zwar eine Spannung zwischen dem Orient und Occident ausging, von dem es aber nach Irenäus Schreiben unsicher ist, ob er anderswo als in der römischen Kirche durchdrang. Mit dieser aber stand der nach D. Gieseler's Untersuchung (Kirchengeschichte I, 1. 341 f.) novatianisch gesinnte Hippolytus selbst, wie es scheint, in schismatischem Verhältniß. Auch die Dauer beider Parteien ist ganz verschieden. Die katholischen QD. kommen noch im vierten Jahrhundert als Trümmer vor, die ebionitischen verschwinden bereits mit dem Anfange des dritten Jahrhunderts spurlos. Wie kann man sich bei einer solchen durchgängigen Verschiedenheit beider Theile irgend für berechtigt halten, diese ebionitischen QD. mit den polykrateischen für einerlei zu nehmen und den Cult der letzteren aus dem der ersteren ohne Weiteres zu interpretiren, während die Fragmente selbst nicht einmal das sagen, daß jene Ebioniten auch nur in Asien zu suchen seyen? Was hat man denn für wichtige Gründe für die Annahme der Einerleiheit beider? Die Continuität der Entwicklung? Aber Continuität ist keine Identität. Daß beide QD. gewesen? Als ob alle QD. durchaus in allen Stücken hätten nach einerlei Schnitt seyn müssen, als ob sie nicht auch im dritten Jahrhundert über den ιδ'-Cult unter sich selbst differirt hätten. Daß ich den Streit von 190 im Zusammenhang mit dem Auftreten eines quartodecimanischen Schismatikers in Rom ausbrechen lasse, und daraus Victor's entschiedenen Widerwillen gegen allen ιδ'-Cult weiter erkläre? Was hat

denn aber solch ein äußerlicher Zusammenhang mit der Identität der Parteien zu thun? War etwa Luther darum ein Wiedertäufer, weil im Zusammenhang mit seinem reformatorischen Wirken auch diese Secte auftrat? Mit solchen Gründen, und andere finde ich nicht, ist gegen eine aus den Quellen nachgewiesene Verschiedenheit der beiden Parteien nicht aufzukommen. So gewiß die polykrateischen Bischöfe die echten katholischen QD. Asiens, so gewiß die QD. des Apollinaris von ihnen durchweg verschieden sind, so gewiß ist auch der ιδ'-Cult der letzteren nicht der echt johanneische, und es ist gegen alle wissenschaftliche Methode, diesen aus jenem zu deuten, ehe man die Identität beider durch eine besondere Untersuchung und mit ganz anderen Gründen nachgewiesen hat.

Finden sich aber in der Geschichte des zweiten Jahrhunderts wirklich auch weitere Spuren dieses ebionitischen ιδ'-Cult? Ich habe auf den in Rom zwischen 170 und 180 (nach Eusebius) auftretenden Schismatiker Blastus hingewiesen, einen anfänglichen römischen Presbyter (Passaf. 11. 86 f.). Aber auch in Asien und zwar in Laodicea läßt sich eine geschichtliche Spur dieses Cult mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen, weßhalb ich seine Anhänger als Laodiceer bezeichnet habe. *Ἐπὶ Σερουϊλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν* (um 170), *ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, erzählt Melito in seiner Passaschrift, — also ein Steit unter den Asiaten selbst über die Passafeier. Wüßten wir nur, wer und worüber man stritt. Nach der Continuitätstheorie ist das freilich bald entschieden. Wer anders kann hier im Streit gelegen haben, als die asiatischen QD. mit Anhängern des occidentalen Ritus, der inzwischen in Asien selbst auch Eingang gefunden hatte? (S. 269.). „Man sieht es Melito's Worten, sagt D. v. Baur (S. 277 ff.), an, welches praktische Inter=

esse nun auf einmal die schon bisher (nach außen) bestehende Differenz (zwischen dem orientalen und occidentalen Cult) gewonnen hatte." Sie sey jetzt auch zu einer inneren der Asiaten unter sich selbst geworden. Ein praktisches Interesse sieht man Melito's Worten allerdings an, aber daß in Laodicea über das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν τὴν ιδ' von Anhängern beider Culte gestritten wurde, wird ihnen doch gewiß Niemand ansehen können. Woraus soll denn also das erhellen? Katholische QD. gab es ohne Zweifel in dieser Gemeinde. Es ist nicht anders anzunehmen, als der von Polykrates unter den Auctoritäten seines ιδ'-Cult aufgeführte Bischof Sagaris, der in Laodicea begraben lag und wohl auch als Märtyrer dort starb, war der Bischof dieser Gemeinde. Auch Baur versteht es so. Dann aber war die in der Gemeinde herrschende Passapraxis der katholische ιδ'-Cult. Die katholischen QD. also, welche bei diesem Streit in ihrer Gemeinde um so weniger unbetheiligt bleiben konnten, je mehr er eine πολλὴ (viel und mit Eifer verhandelte) ζήτησις war; sind auf der einen Seite der Streitenden. Wer bildet aber die Gegenpartei? Anhänger des occidentalen Ritus, meint Baur; somit wäre das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν der Streitpunct gewesen. So viel ich sehe, findet Baur in der Person des Apollinaris den Beweis dafür, daß nun auch asiatische Bischöfe und Gemeindeglieder dem occidentalen Ritus beigetreten waren. Auch der Umstand, daß Polykrates sich für seinen Ritus nur auf einzelne Männer der vorigen Zeit, nicht auf das übereinstimmende Zeugniß der ganzen früheren Kirche berufe, soll ein deutlicher Wink seyn, wie getheilt jetzt auch die asiatische Kirche selbst in dieser Sache war (a. a. O. S. 278.). Die steigende Vorliebe der Asiaten für allegorische und typische Schriftauslegung erkläre das Umsichgreifen des occidentalen Ritus auch in Asien (S. 278 f.). Also ein Theil der asiatischen Kirche wäre schon damals mit dem ιδ'-Cult zerfallen gewesen? Wie stimmt denn aber dazu, daß Eusebius in seinem

Auszugsbericht aus den asiatischen Synodalien meldet, ὅτι τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι sich für den ιδ′-Cult (um 190) ausgesprochen haben? Also um 190 keine Spur von Anhängern des occidentalen Cult in Asien. Die ganze asiatische Kirche, ihre πολλὰ πλήθη ἐπισκόπων stehen für denselben noch um diese Zeit wie Ein Mann. Wenn es um 170 schon Anhänger des doch dem Zeitbewußtseyn entsprechenden, also mehr und mehr obsiegenden Ritus in Asien gab, warum zeigt sich denn von diesen um 190 keine Spur, warum wird vielmehr die ungetheilte Einstimmigkeit jener Kirche für den ιδ′-Cult aus dieser Zeit berichtet? Warum sehen wir erst 325 die asiatischen Bischöfe sich in solche theilen, die übertreten, also bis dahin den alten asiatischen Ritus beibehalten hatten, und in solche, die nicht einmal in Nicäa erscheinen, weil sie ihren alten Cult nicht verlassen wollen? Auch aus dem Brief des Polykrates folgt für einen früheren Uebertritt asiatischer Bischöfe zu dem occidentalen Cult nicht das Mindeste. Was will denn Polykrates? Den Hinweisungen Victor's auf die apostolische Herkunft des römischen Ritus gegenüber will er das hohe Alter und den apostolischen Ursprung seines ιδ′-Cult nachweisen, die großen Auctoritäten namhaft machen, die er für sich habe. Nicht eine vage Berufung auf das allgemeine Zeugniß der altasiatischen Kirche war hier am Platze, um Namen war es zu thun, um große Namen, um Nennung der alten apostolischen und bischöflichen Stammhalter seiner Festsitte, der Männer, welche die Träger, die Säulen der Ueberlieferung seiner Kirche waren und zugleich Passa wie Er gehalten hatten. Die Auctoritäten der Neuzeit brauchte er nicht mit Namen zu nennen; hier genügte die Hinweisung auf πολλὰ πλήθη ἐπισκόπων, die für ihn seyen; die alten und ältesten Auctoritäten mußte er aufzählen, um das hohe Alter und die sicher beglaubigte apostolische Abkunft seines Cult zu beweisen. Darum nennt er lauter einzelne Männer, lauter Bischöfe, die schon begraben liegen, die μεγάλα στοιχεῖα Asiens.

Will man aus dieser für den Zweck der ganzen Stelle doch höchst natürlichen Nennung bestimmter und der ältesten Hauptgewährsmänner, die bereits einer in Gott ruhenden Generation angehören, auf Zersplitterung der Kirche Asiens in Absicht auf den ιδ'-Cult schließen, so faßt man die Worte des Polykrates unter einem ganz schiefen Gesichtspunct auf. Und die steigende Vorliebe für die typische Schriftauslegung? Als ob nicht schon unter den alten Gewährsmännern des ιδ'-Cult ein Melito gewesen wäre, der diese Auffassung fast bis zum Extrem trieb und dabei doch ein echter QD. war. So bleibt denn am Ende nur Apollinaris zurück, als möglicher Anhänger des occidentalen Cult in Asien. Aber auf wie schwachen Füßen steht auch sein *μὴ τηρεῖν τὴν ιδ'*? Man sehe doch nur sein zweites Fragment. Die ιδ' ist ihm der Todestag Jesu, ganz wie Polykrates; sie ist ihm das wahre Passa des Herrn, *τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα* (eine offenbare Anspielung auf die alttestamentliche ιδ', die als *πάσχα Κυρίου* Num. 28, 16. Deuter. 16, 1. bezeichnet worden war), der wahre Passatag, der Tag des Passaopfers. Wie sollte er nicht an ihr das neutestamentliche Passa, die Feier jenes wahren Passaopfers gehalten haben, wenn er sie doch den wahren Passatag nennt? Daß er die typische Bedeutung des alttestamentlichen Pesachritus erkannt hatte, trennt ihn so wenig von den Gewährsmännern des polykrateischen Cult, daß er unter ihnen an Melito als Seitenmann einen gleichen Typiker findet. Aber er ist im Streit mit den Quartodecimanern. Ja, aber mit den ebionitischen, und diesen mußte auch Melito nach seinem Standpunct widersprechen, und er that es wirklich, wie sich zeigen wird. Zudem der polykrateische Cult kam von Philippus und seinen Töchtern her. Diese hatten in Hierapolis gewohnt, der Gemeinde des Apollinaris. Der ιδ'-Cult war daher ein traditionelles Erbstück, ein altes Heiligthum dieser Gemeinde von ihrem Apostel her, und Apollinaris, als Bischof der Bewahrer ihrer Tradition, sollte ein Occidentale im Passa, also mit

der uralten apostolischen Ueberlieferung seiner Gemeinde, die noch dazu, richtig verstanden, für sein Bewußtseyn gar nichts Anstößiges haben konnte, im Widerspruch gewesen seyn? Nein, es ist wider den klaren Augenschein der Geschichte, im zweiten Jahrhundert in Asien ein Umsichgreifen der römischen Observanz zu behaupten; daher kann auch bei der ζήτησις zu Laodicea um 170 der Streitpunct nicht das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν, es können die streitenden Theile daselbst nicht Anhänger und Gegner des ιδ'-Cult gewesen seyn.

Welches war aber dann die zweite Partei in Laodicea? Die ebionitischen QD. des Apollinaris. Darauf führen alle geschichtlichen Anzeichen. Mit diesen haben es die Fragmente von Apollinaris, Clemens und Hippolytus zu thun, mit ihrem Lammessen und dessen Begründung durch die ebionitische Chronologie der Leidenswoche. Die Passaschrift des Clemens, in der jene gegen die genannten QD. gerichtete Beweisführung enthalten war, die einzige, so viel man weiß, über diesen Gegenstand von ihm geschriebene, war aber nach Clemens eigener Angabe (bei Euseb. 4, 26.) ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς, aus Anlaß der Passaschrift Melito's verfaßt, welche letztere hiernach so ziemlich dieselbe Passafrage besprochen haben muß. Da aber diese Schrift Melito's, wie er uns selbst sagt (Eus. a. a. O.) mit jener πολλὴ ζήτησις in Laodicea gleichzeitig und in Beziehung auf sie geschrieben wurde, so ist kaum anders zu vermuthen, als auch dort werde über das Passa die von Clemens und Melito erörterte Passafrage, somit das Lammessen und die ebionitische Chronologie der Leidenswoche verhandelt worden und der Laodiceer-Streit ein Streit zwischen katholischen und ebionitischen QD. gewesen seyn. Dieß liegt um so mehr nahe, da auch die sonstigen Orts- und Zeitverhältnisse sich dazu vortrefflich schicken. Die Gemeinde, in der jener Streit ausbrach, verlor damals ihren Bischof, einen katholischen QD., Sagaris; vielleicht war er

schon todt, ehe der Streit ausbrach, — günstige Witterung für das Auftreten einer akatholischen Partei, die Sagaris Ansehen bis dahin niedergehalten haben mochte, dringender Anlaß zum Auftreten benachbarter Bischöfe mit ihrem Votum über das Passa, behufs der Beilegung des Streits, namentlich solcher, von deren Ansehen ein entscheidender Einfluß auf das Urtheil des katholischen Asiens zu erwarten stand. Wirklich finden sich nun gerade aus der Zeit jenes Streits zwei Passaschriften von zwei asiatischen Bischöfen, deren einer, der Vorsteher der nahe liegenden phrygischen Hauptgemeinde Hierapolis, des Hauptsitzes der phrygischen Tradition von Philippus her, sich besonders berufen fühlen mußte, ein Wort darein zu sprechen, der andere, der Bischof der nächsten lydischen Hauptgemeinde, Sardes, Melito, — und Lydien war die Heimath der zweiten Haupttradition Asiens, der johanneischen, — seine Passaschrift geradezu an diesen Laodiceer-Streit anknüpfte. Haben wir nicht in jenem Streit den Anlaß, den Entstehungsgrund dieser beiden Schriften zu erkennen, da ja ohnehin die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte wohl durchaus durch praktische Interessen zur Abfassung ihrer Schriften bewogen wurden? Diese zwei Männer aber, sonst als Apologeten sich verwandt, sind die Hauptháresimachen der Zeit, die Vertreter des katholischen Asiens, und der eine von ihnen streitet in seiner Schrift gegen ebionitische QD., von dem andern ist es aus der Conjunctur seiner Schrift mit der von Clemens und aus seiner dogmatischen Richtung auch nicht anders zu erwarten. W e r a n d e r s k a n n a l s o i n L a o d i c e a g e s t r i t t e n h a b e n, a l s d i e v o n A p o l l i n a r i s b e s t r i t t e n e n e b i o n i t i s c h e n Q D. m i t d e n v o n A p o l l. u n d M e l i t o n a c h d e m V o r a n g e h e n d e n v e r t r e t e n e n k a t h o l i s c h e n Q D.? Dazu kommt, daß eben um jene Zeit sich in Phrygien im Montanismus eine judaisirende Richtung erhebt, gegen welche Apollinaris und Melito als Gegner (unter sich als Verbündete) auftreten, daß nach dem ausdrücklichen

Zeugniß des Epiphanius (47, 1.) gerade die Gegend, in welcher Laodicea (combusta) lag, nämlich die Φρυγία κεκαυμένη (das vulcanische, oft von Erdbeben verwüstete Phrygien) ein Hauptsitz von Secten war, von Akatholikern, besonders von Montanisten und Enkratiten, die eben und dieselbe Zeit, um 170, erstanden (πολλαὶ γὰρ αἱρέσεις, sagt Epiph., ἐν τῷ χωρίῳ τούτῳ, in der Phrygia κεκαυμένη) und die mit dem ebionitischen Christenthum, jene mit dem vulgären, diese mit dem gnostisirenden, verwandt sind. Beide Arten des Ebionitismus hatten aber über die Passafeier besondere Meinungen; die vulgäre Abart wollte beim Abendmahl das gesetzliche Lamm essen und berief sich auf den Vorgang Jesu, die gnostische verwarf das Lammessen, leugnete jenen Vorgang, und ließ zu diesem Behufe den Herrn auf die Frage der Jünger bei Matth. 26, 17: „wo willst du, daß wir dir das Passa bereiten?" antworten: μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν (verächtlich = habe ich denn sehr verlangt, dieses Fleischpassa mit euch zu essen?) — eine Verkehrung des Ausspruchs Jesu, der uns bei Lukas 22, 15. erhalten ist. (Ep. Haer. 30, 22.) Dagegen hielten sie alljährlich (zur Passazeit) das Abendmahl, ähnlich wie die Kirche, mit ungesäuertem Brod, aber mit Wasser statt Wein: μυστήρια δῆθεν (die Abendmahlselemente) τελοῦσι (die enkratitischen Ebioniten) κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου (Ep. Haer. 30. §. 16.). Sollte das Alles nicht mit Bestimmtheit darauf führen, in Phrygien sey um jene Zeit das Essen des Passalammes die Hauptpassafrage gewesen? Auch eine Abtheilung der Passafragmente nach Zeit und Inhalt führt auf dasselbe Resultat. Die Fragmente des dritten und vierten Jahrhunderts haben zu ihrer Hauptfrage den Streit über die Stellung der ιδ im Jahr, die von 190 den Streit über ihre Stellung in der Woche, die von 170 einen Streit über das Essen des Passalamms

und den durch die Chronologie der Leidenswoche von den Einen vertheidigten, von den Anderen widerlegten Vorgang Christi hiefür; — eben diese Frage wurde also um 170 und zwar unter den Asiaten selbst verhandelt, — einen eigentlichen Streit unter den Asiaten selbst um jene Zeit über das Passa kennen wir nicht, die πολλὴ ζήτησις in Laodicea ausgenommen. Muß also jene letztere Streitfrage nicht hier vor Allem verhandelt worden seyn? Wie natürlich ist nun der Stufengang der Entwicklungsgeschichte der Passafeier, der sich hieraus ergibt? — Sobald einmal das Passa Gegenstand eines eigentlichen kirchlichen Streits wird, sieht man erst die christliche Form und Bedeutung desselben in Asien selbst entscheiden, sodann den Wochentermin, später den Jahrestermin desselben verhandelt, und zuletzt steht ein katholischer Passaritus, nach allen diesen drei Momenten genau bestimmt, als das Product dieser anderthalbhundertjährigen Verhandlungen da. In der That, nach allen Anzeichen kann kein Zweifel seyn, die zweite Partei in Laodicea bestand eben aus jenen, wenn auch noch nicht ihrer äußeren Stellung, so doch ihrem dogmatischen Standpunct nach akatholischen Q.D. des Apollinaris; warum soll man diese aber dann nicht, selbst wenn Mitglieder von Nachbargemeinden sich zu ihnen geschlagen hätten (Baur, S. 277 f.), nach dem Hauptort ihres Erscheinens in der Geschichte als Laodiceer bezeichnen dürfen?

Dieß ist der Thatbestand, wie ihn die geschichtlichen Zeugnisse feststellen. Erst wenn das Factum feststeht, kann in zweiter Linie die Frage an die Reihe kommen, wie es zu begreifen sey. Hier bleibt uns nun zu beantworten, wie der katholische ιδ´-Cult theils nach seinem inneren Wesen, nach dem innern Verhältniß seiner Bestandtheile unter sich selbst, theils nach seinem Ursprung (genetisch) zu verstehen sey, sowohl was sein Hervorgehen aus den auch den Occidentalen gemeinschaft-

lichen Grundvoraussetzungen, als was die geschichtlich bekannten Heimathsverhältnisse beider Observanzen betrifft. — Die letzten Bedenken, welche, so viel ich sehe, D. v. Baur gegen meine Auffassung erhebt.

Nach den Berichten fasteten die Asiaten an ihrer ιδ', dem Todestag des Herrn, zum wenigsten bis zum Nachmittag (drei Uhr war ja auch an sonstigen Fasttagen die gewöhnliche Schlußzeit des Fastens), an demselben Tag aber hielten sie auch noch mit dem Fastenschluß die Passacommunion. Baur findet dieß unglaublich. Wie, sagt er (S. 275.), im Moment des Todes Jesu und so lange er im Grabe lag, sollte sich die Freude über die Bedeutung seines Todes auf diese sinnliche Weise äußern? Seltsam. Ist denn Fasten im Cult nicht Ausdruck der Trauer, Ende der Fasten Beginn der Freude? Wenn sich die Trauer mit Fasten äußert, warum die Freude nicht mit dem Ende der Fasten? Die Abendmahlsfeier wird man ja doch nicht eine „sinnliche" Freude nennen wollen. Auch nach Baur fasteten ja die katholischen QD., so lange Jesus im Grabe lag, nicht mehr, sie waren also in die frohe Passazeit eingetreten, ja sie waren es nach ihm schon, als Jesus noch von Gericht zu Gericht geschleppt, gegeißelt, mit Dornen gekrönt, ans Kreuz genagelt wurde. Ist denn das etwa glaublicher? Das Fasten zur Passazeit war doch eine Trauerfeier über Leiden und Tod Jesu, auch in der asiatischen Kirche, und während der Herr sterbend am Kreuze hing, sollte die ganze asiatische Kirche nicht mehr gefastet haben? Dachten sie denn Alle nur an den Mosestermin, nur an ihr Mahl und nicht an die ihm doch gewiß übergeordnete große Heilsthatsache des Erlösertodes? An einer ebionitischen Partei ist das nicht auffallend, aber an einer Gesammtkirche, die die Abrogation des typischen Lamms erkannt hatte. Näher betrachtet, schickt sich jedoch Fastenschluß und Festcommunion gerade auf den Abend des Todestags ganz besonders. Das Abendmahl, das jenen Schluß

bildete, war ja nach 1 Kor. 11, 26. ein *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου*, eine gewiß vom Stifter der asiatischen Gemeinden her in diesen verbreitete Anschauung. Es ist doch gewiß höchst natürlich, wenn am Todestag des Herrn sein Tod solenn durch dieses Gedächtnißmahl begangen wird, wie sich auch im A. T. an das Passaopfer, dieses typische Versöhnungsopfer, ein Opfermahl, ein Gemeinschaftpflegen mit dem gnädigen Gott anschloß. Dieses Gefühl liegt so nahe, daß aus demselben Grunde heute noch viele Christen gerade am Charfreitag am liebsten zu Gottes Tische gehen. Hatten die Asiaten zumal, wie es wahrscheinlich ist, nur Einen solennen Hauptpassatag, den Todestag, so hat es doch gewiß nichts Auffallendes, wenn sie an diesem Tag die Festcommunion hielten; dann aber mußten sie auch an ihm abfasten, weil man ja zu fasten aufhört, wenn man zu essen anfängt. Festcommunion, Fastenschluß und die Opferbedeutung der ιδʹ stehen unter sich im besten Einklang.

Warum fasteten dann aber die Occidentalen nicht auch an der ιδʹ ab? Auch ihnen war sie ja der Todestag des Herrn. „Die Freude über das im Tode Jesu vollbrachte Versöhnungswerk theilten ja auch sie mit den Orientalen", sagt Baur (S. 275). „Warum glaubten die Asiaten den Todestag jedes Jahr ungeachtet des wechselnden Wochentags immer nur am 14. Nisan begehen zu können? Daß die ιδʹ nach ihrer Ansicht in der Urwoche der Todestag gewesen war, ist kein genügender Erklärungsgrund dafür, da ja auch die Occidentalen Jesum als das wahre Passalamm betrachteten. Nicht einmal der Grund der Differenz zwischen den Orientalen und Occidentalen kann auf diese Weise erklärt werden" (S. 270 f.). Freilich nicht, wenn man den Haupterklärungsgrund (Passaf. 114. 131. 181.) ganz übersieht. Es bedarf keineswegs jener widergeschichtlichen Supposition judaistischer Beschränktheit bei den Katholikern Asiens, um ihren ιδʹ-Cult zu erklären. Sehe man

doch dem Factum nach und mische nicht Voraussetzungen ein, die aus den vorliegenden Zeugnissen nun einmal nicht zu erhärten sind. Die Orientalen hielten am Todestag Jesu die Festcommunion, die Occidentalen am Auferstehungstag; das steht als Factum fest. Wofür ist dieses Factum der Beweis? Beide erkannten im Allgemeinen die Folgen des Todes und der Auferstehung für das Erlösungswerk. Aber in der Gestaltung ihres Cult präponderirte nach dem beiderseitigen Standpunct bei diesen das Eine und prägte sich in den Cultformen aus, bei jenen das Andere. Bei den Asiaten trat darin der Tod, bei den Römern die Auferstehung Christi besonders hervor. Bei jenen kam in ihrem Cult der Tod Jesu nach der subjectiven Seite (als Verlust für die Jünger und Leiden für den Herrn) und nach der objectiven (als Grund der Erlösung für die Menschheit und Anfang der Erhöhung, Aufhör des Leidens für den Herrn), nach der Trauer- und Freudenseite zugleich zur Darstellung, — bei diesen nur nach der Trauerseite und nach seiner subjectiven Bedeutung. Beide wurden also bei der Gestaltung ihres Cult vermöge ihres besondern Standpuncts von verschiedenen Anschauungen beherrscht. Das aber wird doch wohl eben so gut möglich seyn, als daß, wie Baur behauptungsweise annimmt, in der ganzen Kirche bei der Gestaltung ihres Cult nur eine dieser Anschauungen präponderirt haben soll. Der Standpunct der Einen war der älteste äußerlich historische, streng traditionelle; im strengsten Anschluß an den uralten Wochencyklus bildeten diese in ihrem Cult dasselbe ab, was schon in den ersten Zeiten im Wochencyklus abgebildet worden war, die Empfindungen der Jünger in der Urwoche; der Standpunct der Anderen war ein vorherrschend dogmatischer, der die Bedeutung der Thatsache selbst in seinem Cult ausprägte. Auf anderen Standpuncten aber überwiegen andere Anschauungen. Hieraus erklärt sich nicht bloß der ästhetische Charakter, sondern auch der Termin des beiderseitigen Cult.

Auch darauf führt das Factum selbst mit Nothwendigkeit, wie es in den Berichten vorliegt. Durch die in der Natur der Sache enthaltenen Normen zusammen mit den Entstehungsverhältnissen beider Observanzen war die Ausbildung gerade dieser Differenz gegeben, und das bei aller Gleichheit der chronologischen Voraussetzungen und der specifisch christlichen Basis beider Theile. Die Jahresfeier des Passa konnte sich nur aus und nach der Passionswoche bilden, deren Ereignisse sie jährlich ins Andenken rief. *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, nach der Norm der christlichen Heilsereignisse und ihrer Reihenfolge in der Passionswoche, feierten die Asiaten ihr Passa, und auch die Occidentalen waren sich nach dem Context des polykrateischen Schreibens bewußt, ihr Cult sey aus derselben Norm hervorgegangen. In der Normalwoche lagen aber zwei chronologische Anhaltspuncte: ein Jahrestag, der jüdische Vollmonds- und Passatag, an welchem man den Tod Jesu eigentlich feiern sollte, weil er in der Urwoche auf diesen Tag gefallen war, und ein Wochentag, die *κυριακή*, an welchem man eigentlich die Auferstehung alljährlich hätte begehen sollen, weil sie auf diesen Tag ursprünglich gefallen war, und weil er durch dieses Ereigniß zum Schöpfer und Führer des Wochencyklus, der allwöchentlichen Nachfeier der Heilsthatsachen der Urwoche, und damit von hervorragender Bedeutung geworden war. Von dem einen dieser Tage durfte man, so scheint es, so wenig als von dem andern abgehen bei der Gestaltung des Passacult. Nun hatten beide in der Passionswoche in einer bestimmten Conjunctur zu einander gestanden. Der Passavollmond und Todestag war ein Freitag gewesen. Diese Conjunctur kehrte aber selten wieder. In den meisten Fällen konnte man daher eine der beiden Zeitnormen nicht genau einhalten. Somit war zwischen beiden zu wählen. Wollte man die *ιδ´* der *κυριακή* nachsetzen, oder diese jener? Wollte man die Heilsthatsachen der Urwoche und namentlich die Auferstehung nicht an denselben Wochen-

tagen wie damals, oder den Tod Jesu nicht an demselben Jahrestage, dem Ostervollmond, halten, auf den er im Todesjahr des Herrn gefallen war? Der eine Theil glaubte nicht von der ιδ', als Todestermin, der andere nicht von der κυριακή, als Auferstehungstermin, lassen zu dürfen. Hätte man beide streng festhalten wollen, jeden in seiner eigenthümlichen Heilsbedeutung, so hätte man, weil die ιδ' oft auf den Montag, Dienstag, — nur selten auf den Freitag fiel, den Tod Jesu oft 6—5, 4 u. s. w. Tage vor der Auferstehung feiern müssen; der Herr war ja aber am dritten Tage auferstanden, ein anderes Intervall ging nicht an. Was that man also? Je nach dem höhern Werth, den man dem einen oder anderen Tage beilegte, und den Gesichtspuncten, welche hier und dort die leitenden waren, hielten die Einen an der ιδ' fest, feierten an ihr den Tod, legten die Hauptsolennitäten auf sie — und das solenne Fest der Auferstehung, das der andere Theil hielt, verschwand alsdann bei diesen unter den Tagen der frohen Passazeit, weil es nicht mehr durch jene Solennitäten vor andern ausgezeichnet war; etwa der dritte Tag nach der ιδ' war dann den Orientalen auch von Bedeutung als Auferstehungsgedächtniß, aber nicht mehr durch jene Solennität ausgezeichnet. Der solenne Passatag war hier vorherrschend Todespassa. Die Andern hielten an der κυριακή streng fest, feierten an ihr die Auferstehung, legten auf sie Passafastenschluß und Communion, knüpften sie zwar im Allgemeinen an die ιδ' an (als nächsten Sonntag nach ihr), allein der solenne Passatodestag der Asiaten, für sie ein Fasttag, verschwand diesen unter den 6 Fasttagen der Todeswoche, die sie der Einen ιδ' substituirten, wenn auch der dritte Tag vor Ostern, der Freitag, ihnen als Todesgedächtniß von besonderer Bedeutung, obwohl nicht durch jene Solennitäten ausgezeichnet war, und diese ganze Sache machte sich auch nach meiner Ansicht (Passaf. S. 176.) ohne systematische Regulirung, wie Herr D. v. Baur sagt (S. 276.), durch den Tact beider

Theile von selbst. In der judenchristlichen Urgemeinde, dem ersten Sitz der Urapostel, der Heimath des christlichen Wochencyklus, erschien die ιδ' 'ρονειμ als der nothwendige Auferstehungstag. Im Jahresfest sollte er bleiben, was er in der Wochenfeier war, Communiontag, Auferstehungsgedächtniß, der Freitag somit Fasttag, Todesgedächtniß. Dann aber mußte man in allen den Jahren, in welchen der Freitag nicht mit dem Ostervollmond zusammenfiel, von der ιδ' abweichen, und wenn sie auch die Jahresnorm blieb, die Wochennorm konnte sie dann nicht bleiben. Nicht der Wochentag der ιδ', sondern der Wochenfreitag nach ihr war Todestag, und Ostern der nächste Sonntag nach ihr. So mußte die Passapraxis sich gestalten, wo sie sich unmittelbar und streng aus dem Wochencyklus mittelst des in ihm liegenden plastischen Princips (einer genauen Nachbildung der Urwoche und der Jüngerempfindungen an ihren einzelnen Tagen) herausbildete, also namentlich in der jerusalemitischen Urgemeinde. Es heißt nichts, als die empirisch erkannte specifische Eigenthümlichkeit dieser Festsitte nach Maßgabe ihres historischen Wesens genetisch begreifen und auf ihren entsprechenden allgemeinen Ausdruck bringen, wenn man ihren Charakter als einen vorherrschend subjectiven, traditionellen, urapostolischen bezeichnet. Von willkürlich hineingetragenen apriorischen Kategorien (S. 274. Baur ist ja sonst kein Verächter des Allgemeinen) ist hier keine Rede. Anders traf man die Wahl in den heidenchristlichen, näher paulinischen Heidenchristengemeinden. Hier bildete sich die erste Passafeier nicht so unmittelbar aus den Empfindungen und unter dem unmittelbaren Einfluß der Urjünger, nicht aus strenger Uebertragung des Wochencyklus auf die Jahresfeste heraus. Diesen Christen, zunächst influirt von dem Geist eines schon durch und durch dogmatischen Apostels, der sich rühmte, nichts zu wissen, als Jesum Christum, den Gekreuzigten, in dem der teleologische Zusammenhang des alten und neuen Testaments, die Idee von

Christus als dem wahrhaftigen Passalamm, von seinem Kreuzestod als dem wahren Befreiungsopfer präponderirte, konnte die genaue Erhaltung der Wochentage der Passaereignisse nicht so wichtig erscheinen, als die der andern Zeitnorm, des Jahrestags. Es ist sehr begreiflich, wenn den Heidenchristen zusammt dem Heidenapostel der Tod Jesu als die Aufhebung der Scheidewand des Gesetzes, als ihre Einlaßkarte ins Reich Gottes und daher auch der mit dieser Thatsache bezeichnete Tag und zwar vor Allem der Jahrestag, auf den sie gefallen war, die ιδ', besonders wichtig, wenn ihnen von der paulinischen Anschauung Christi als des wahren Passalamms und Opfers die Congruenz des Opfers am Kreuz mit dem typischen auf Tag und Stunde besonders bedeutungsvoll und der typische Opfertag deßhalb recht als der von Gott providentiell zum neutestamentlichen Passafest bezeichnete, sanctionirte Tag erschien, wenn sie darum die für sie so bedeutungsvolle ιδ' streng einhalten wollten. Dann aber mußten sie, weil sie selten auf einen Freitag fiel, vom Wochentag sowohl der Kreuzigung, als der Auferstehung in den meisten Jahren abweichen, der typisch bedeutungsvollere Normaltag des Jahresfestes mußte ihnen über dem Haupttag des Wochencyklus stehen, und die Auferstehungsfeier trat ihnen gegen die Todesfeier zurück. Daß sie an der letzteren mit dem Fasten, wie mit dem Gedächtnißmahl des Leidens den Tod Jesu verkündigten, ist doch wohl auch nicht allzu verwunderlich. Ein solcher Ritus, der noch in einer μία ἡμέρα bestand, trägt darin, in dieser unentwickelten Einfachheit das Siegel eines hohen Alters an sich. Ein Ritus, der aus diesen Gründen die ιδ' und in dieser Form zum Passatag machte, kann sich nur aus dogmatischen und paulinischen Anschauungen heraus, unter Heidenchristen am ehesten, gebildet haben, bei welchen die Auffassung des Todes Jesu als der Basis ihrer Aufnahme ins Heil so stark in den Vordergrund trat, daß sie sich auch ihrem Cult einbildete, zumal dieses Ereigniß auch für den

Herrn selbst das Ende seiner Leiden und der Anfang seiner Verklärung war, daher sie nach dem Abendmahl des Todestages aufs Neue zum Fasten zurückzukehren keinen Grund fanden. Daß sich im Occident diese Seite des Todes Jesu nicht auch in einem solennen Thun abdrückte, ist die einfache Folge davon, daß eine andere Anschauung überwog und das plastische Princip der Feier wurde, wogegen eben der ιδ-Cult der Asiaten den Thatbeweis dafür enthält, daß in Asien das Gegentheil der Fall war. Wer wollte denn postuliren, daß die im Wesen Gleichgesinnten nun auch in jeder Cultform von derselben Anschauung ausgehen müssen? Es ist nur der allgemeine Ausdruck für den wirklichen empirischen Charakter der asiatischen Observanz und ihres Princips, wenn man dieselbe als eine mehr objective, ideelle, von dogmatischen und religionsphilosophischen Gesichtspuncten aus gebildete, zugleich als eine freiere, paulinische, heidenchristliche bezeichnet.

Aber die Heimathsverhältnisse des beiderseitigen Ritus? Gerade die asiatischen Gemeinden, meint Baur, weil sie einen Urapostel in ihrer Mitte hatten, sollten den subjectiven Ritus haben, während andererseits in derjenigen Kirche, in welcher kein Urapostel erweislich gewesen, wo man also die objectivere Observanz erwarten sollte, das subjective Moment das Princip der Bestimmung ihrer Festfeier gewesen seyn solle (S. 273 f.). Wie? sind es denn nicht die vorzugsweise heidenchristlichen Gemeinden, die von dem Nichturapostel Paulus gegründeten Gemeinden Asiens, die einstimmig die als objectiv, als heidenchristlich bezeichnete Observanz theilen? Weist denn nicht die ganze Gestalt dieses Cult in die Kindheitsperiode solcher äußern Institute zurück? Es ist wahr, die asiatische Kirche, zunächst Polykrates, begründet den ιδ-Cult mit der Auctorität des Philippus und Johannes. Aber sagen sie denn, diese Apostel, als sie (der letztere, nach der Apokalypse zu schließen, um 64 n. Chr.) in das paulinische Arbeitsfeld in Asien eintraten, haben das jährliche

Passafest dort erst eingeführt? (m. vgl. Tricentius). Hatte denn das ganze christliche Asien, so lange Paulus wirkte, keinen Passacult, mehr als 20 Jahre lang? Sicherlich fanden sie es dort vor, wie der uralte Charakter des ιδ'-Cult, die μία ἡμέρα selbst bezeugt, und nichts ist leichter zu erklären, als daß Paulus von Polykrates nicht als Auctorität genannt wird. Auf Paulus berief sich ja auch Rom. Urapostel aber mußten vor Allem den urapostolischen Auctoritäten Roms gegenübergestellt werden. Von den späteren Aposteln Asiens war die frischeste Tradition noch vorhanden; diese gerade war dem Polykrates durch stetige Succession am sichersten bekannt. So lag es gewiß sehr nahe, daß er sich vor Allem auf diese apostolischen Hauptgewährsmänner berief, welchen die äußeren Verhältnisse und Institutionen der asiatischen Gemeinden, von Paulus nur in ihren Anfängen begründet, erst ihre rechte, letzte und allgemeine Consolidirung verdankten, und Paulus, über den er sich erst mit Rom hätte streiten müssen, wegließ, da ihm das Gewicht der von ihm genannten unzweifelhaften urapostolischen Auctoritäten des ιδ'-Cult vollkommen genügte. Was ist denn Unglaubliches daran, wenn der Cult einer so vorherrschend heidenchristlichen Gesammtkirche auch den heidenchristlichen Charakter an sich trägt? Auf der occidentalen Seite aber stand außer Rom, einer, wenn Baur auch ihren Urapostel Petrus in Abrede zieht, doch auch nach seinen Erörterungen in ihren ältesten Zeiten stark judenchristlichen Gemeinde, vorzüglich Jerusalem, der Sitz der Urapostel, die Wiege des christlichen Wochencyklus. Auf wen wird denn diese Gemeinde, die nach Eusebius 5, 25. so viel über den apostolischen Ursprung ihrer (der occidentalen) Festsitte zu sagen wußte, diese Praxis zurückgeführt haben, als auf ihre Urapostel, auf einen Petrus und auf einen Jakobus? Das allein schon entscheidet den urapostolischen, judenchristlichen Charakter und Ursprung der occidentalen Observanz, und man sieht nicht, was dagegen für besondere Schwierigkeiten gemacht werden sollen.

oft geistvoller Combination, von solchem Scharfblick für die Schwächen der Gegner und so durchaus verschiedener Ansicht in der Sache nichts Schlagenderes und Gründlicheres gegen meine Auffassung aufzubringen gewußt hat: so

---

mit betheiligen, aus den Aposteln bloße Judaisten gemacht zu haben.

Auch meine Auffassung vom στασιάζειν hat D. Baur wohl für Niemand durch seine neue Wendung widerlegt, für welche die Antwort schon in meiner Passaf. S. 45. liegt. Auf jenes στασιάζειν hin soll ich nach Baur auch Polykrates zum unzweideutigen Zeugen für die johanneische Authentie des vierten Evangeliums machen (S. 252 a. a. O.), was mir nicht eingefallen ist (s. Passafeier S. 289 f.). Den Sinn des στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια hatte ich theils auf den Context, theils auf die sprachliche Bedeutung des Worts an sich gestützt. Das Erste wird von Baur übergangen. Hinsichtlich des Zweiten gibt er nun zwar zu, στασιάζειν bedeute den Zwiespalt organisch zusammengehöriger Glieder, findet dagegen einen anderen, wie er meint, sehr nahe liegenden Ausweg. Die zusammengehörigen Glieder seyen die εὐαγγέλια und der νόμος, die als Typus und Erfüllung zusammengehören. Diese also seyen unter sich uneins. Immerhin, wenn es hieße: ὁ νόμος καὶ τὰ εὐαγγ. oder τὰ εὐαγγ. πρὸς τὸν νόμον δοκεῖ στασιάζειν. Allein so heißt es nicht. Das war ja eben die ganz übersehene Spitze meines philologischen Arguments, die Grundbedeutung von στασιάζειν sey: unter sich uneins seyn. Sey daher von einer zusammengehörigen Mehrheit, wie hier von den εὐαγγ., gesagt, daß sie στασιάζει, so könne das zunächst nur so verstanden werden, diese Mehrheit sey unter sich uneins. Solle eine Uneinigkeit derselben nach außen gegen andere, seyen es auch stammverwandte, aber in der bezeichneten Mehrheit nicht schon inbegriffene, Glieder darunter verstanden werden, so müsse diese Bezeichnung des στασιάζειν nach außen durch πρός mit Nennung des Objects unzweideutig ausgedrückt seyn. Auch dafür weiß mein v. Gegner Rath. Eben weil beide, νόμος und εὐαγγέλια, zusammengehören, könne der Widerspruch nicht bloß auf eines von beiden Gliedern, er müsse nothwendig auf beide gehen. Wie? es ist von den Athenern gesagt, daß sie στασιάζουσι. Das heißt doch wohl: die Athener sind uneins unter sich selbst. Nein, das heißt nothwendig: die Athener sind uneins mit den Spartanern. Denn weil Athener und Spartaner zusammengehörige Glieder Eines

kann ich darin nur ein sehr günstiges Prognostikon dafür erkennen, daß sie auch in künftigen Feuerproben der Kritik sich als vollkommen richtig bewähren wird.

Eines aber möchte ich meinen verehrten Gegner schließlich noch so dringend wie möglich bitten. Er hat sich meine Ergebnisse nur aus einem apologetischen Interesse erklären zu können geglaubt. Auf den Grund meiner sächlichen Nachweisungen hin hätte ich nun wohl eben so gut das Recht, mir seine Auffassung nur aus einem polemischen Interesse, am Ende wohl gar aus Abgeschlossenheit der Meinung oder wer weiß aus was sonst für psychologischen Motiven zu erklären. Was wäre denn aber damit für die Sache gewonnen? Warum soll überhaupt der Gegner zum Neubau auch nicht Einen brauchbaren Stein beigebracht haben? Lasse man also dergleichen aus dem Spiel. So lange man selbst noch solcher Waffen sich bedient, ist es gleich ungerecht wie vergeblich, wenn man sich über ihre reciproke Anwendung beschwert. Was ich Herrn v. Baur in dieser Hinsicht entgegenzuhalten habe, kann man kaum treffender sagen, als er es selbst vor wenigen Wochen in seinen ignatianischen Briefen gegen Bunsen ausgesprochen hat (die ignatianischen Briefe und ihr neuster Kritiker. Tübingen 1848. S. 122 f.). „Wie kann man", sagt Baur und ich unterschreibe ganz seine Worte, „mit bloßer Hinweisung auf Matth. 7, 2. und 12.

---

Ganzen, der Hellas, sind, so kann der Widerstreit nicht bloß auf Eines derselben, die Athener, er muß nothwendig auf beide zugleich, auf die Athener und Spartiaten, gehen. Warum wendet man sich doch so mühselig hin und her und gesteht nicht vielmehr, die Wortbedeutung führe freilich zunächst auf einen Widerspruch der Evangelien unter sich selbst, nur der Context mache das Gegentheil wahrscheinlich (in welchem Fall der Contextbeweis des Gegners zu widerlegen war), wenn man doch dem äußeren Zeugniß des Apollinaris über das vierte Evangelium ein so geringes Gewicht beilegen zu dürfen glaubt?

den subjectiven Ausgangspunct (einer wissenschaftlichen Arbeit) sich und Anderen anschaulich machen, wenn man ihn nicht aus der Beschaffenheit der Resultate, welche aus ihr hervorgegangen seyn müßten, nachweisen kann? Ist demnach nicht anzunehmen, daß man zu dieser Art von Bestreitung seine Zuflucht immer nur aus einer gewissen Verzweiflung nimmt, wenn man sich nicht getraut, den Gegner auf dem Boden mit Erfolg zu bekämpfen, wo eine solche Streitfrage allein entschieden werden kann? Statt in das Einzelne einzugehen, die verschiedenen Beweise mit aller Genauigkeit zu prüfen und ihre Widerlegung zu versuchen, die befolgte Methode auf ihre Principien zurückzuführen, ist es in einem solchen Fall das Einfachste, den ganzen Standpunct dadurch zu verdächtigen, daß man ihm eine bestimmte, aus einem rein subjectiven Interesse hervorgegangene Absicht unterschiebt."

---

2.

## Philipp. II, 6 ff.,

### aus einer Anspielung auf Genes. II. III.

erläutert

von

H. Fr. Th. L. Ernesti,

Stadtsuperintendenten und Pastor an der Hauptkirche B. M. V. zu Wolfenbüttel.

---

Nachdem die in dogmatischer wie ethischer Hinsicht bedeutsame Stelle Phil. 2, 6 ff. neuerdings der Kritik des D. F. Ch. Baur a) in Tübingen ein Grund und Anlaß

a) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845. S. 458 ff.

zum Zweifel an der Echtheit des Philipperbriefs, der bis dahin immer für paulinisch gegolten hat a), geworden ist, möchte eine Revision der Erklärungen, welche jene bisher gefunden hat, nicht außerhalb des theologischen Bedürfnisses liegen. Der Schluß des D. Baur ist dieser: Da Phil. 2, 6. einzig und allein aus der Voraussetzung erklärt werden zu können scheint, daß der Verfasser des Briefs gewisse gnostische Zeitideen vor Augen hatte, die Paulus noch nicht kannte, so kann dieser nicht der Verfasser seyn b). Diese Ansicht ist nicht sofort dadurch zurückzuweisen, daß man sich darauf beruft, wie die Echtheit unseres Briefes, bei deren Annahme sie allerdings unmöglich ist, da nach ihr derselbe nicht wohl vor dem Ende der Regierung Hadrian's geschrieben seyn könnte c), anderweitig feststehe. Der Zweifel kann nur dann gründlich überwunden werden, wenn wir ihm die Stützen, auf denen er beruht, zu nehmen im Stande sind. Und mag doch gerade dieß zu dem *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* vor Allem erfordert werden, daß wir Jedem, der die Wahrheit redlich sucht, in die Werkstatt seiner Gedanken nachgehen, um gemeinsam Alles zu prüfen und das Beste zu behalten.

Der kritische Verdacht des D. Baur macht aber insbesondere drei Fragen nothwendig. Die erste ist: Hat er Recht, wenn er sämmtliche Erklärungen, welche bis dahin zu unserer Stelle beigebracht sind, als unzureichend verwirft? Er thut dieß, ohne sein Urtheil durch ein näheres Eingehen

---

a) S. De Wette, Einleitung ins N. T. 4. A. 1842. S. 268. Ed. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments. Halle 1842. S. 36 f.

b) Noch zwei andere Momente hat Baur a. a. O. S. 464—475. als solche bezeichnet, welche ihm Bedenken erregen. Auf diese, welche mir weniger gewichtig zu seyn scheinen, soll hier nicht weiter eingegangen werden.

c) Ueber die Zeit Valentin's und seiner Secte, welche hier in Betracht kommt, vergl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. 1. Abth. Jen. 1832. S. 129. 132 ff.

in dieselben zu rechtfertigen. Ich gestehe indeß, so weit sie mir bekannt geworden sind, — sollte eine oder die andere aufgezeigt werden, auf welche die im Folgenden von mir beigebrachten abweisenden Erörterungen nicht angewandt werden können, werde ich gern mich des Besseren belehren lassen, — dem D. Baur beipflichten zu müssen. Die zweite ist: Hat er Recht in der Weise, wie er unsere Stelle aus der Voraussetzung gnostischer Ideen und Ausdrücke erklärt? Hier muß ich ihm entschieden widersprechen. Die dritte ist: Läßt sich unsere Stelle überall nicht aus einem dem Apostel Paulus erweislich geläufigen Vorstellungskreise zur Klarheit bringen? Die Antwort hierauf gebe ich in dem Versuche, jene aus einer Anspielung auf Genes. 2. 3., bei welcher die Anschauung der alexandrinisch-jüdischen Philosophie sich einmischt, zu erläutern.

Wiewohl nun die bezeichneten Fragen den Gang, welchen die folgende Untersuchung zu nehmen hat, zur Genüge anzudeuten scheinen mögen, so glaube ich doch zugleich darauf im Voraus aufmerksam machen zu müssen, daß ich die verschiedenen bisherigen Auslegungen nicht, wie sie sich einzeln darbieten, der Prüfung unterwerfen, sondern ihnen gemeinsam von den hauptsächlichsten Momenten unserer Stelle selbst so nachgehen werde, daß ich jede an dem Puncte, wo sie mir dem Irrthume unterlegen zu seyn scheint, verlasse, um nur das, was Richtiges an ihr ist, zur Unterlage meiner Ansicht zu fixiren.

Drei Hauptmomente aber möchten sich unterscheiden lassen. Sie liegen im V. 6. Die Erklärung von V. 7. und 8. hängt vorzüglich davon ab, wie die Bestandtheile des 6. Verses erläutert werden.

Unsere Stelle gewinnt verschiedene Auslegungen:

I.

Je nachdem *ἁρπαγμός* aufgefaßt wird

1) entweder im Sinne eines Participii **perfecti** passivi gleich *ἅρπαγμα*, Beute, und zwar

a) in edlerer Bedeutung als Siegeszeichen, wobei οὐχ ἡγήσατο übersetzt wird: er trug nicht stolz zur Schau;
b) in unedler Bedeutung als Raub, wobei οὐχ ἡγήσατο übersetzt wird: non arbitratus est, er sah nicht an als;

2) oder im Sinne eines lateinischen Participii futuri passivi. Hiebei laufen die verschiedenen Erklärungen von οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο auf: non rapiendum sibi duxit hinaus.

Ob die logische Beziehung des Particips ὑπάρχων zu οὐχ ἡγήσατο causal oder concessiv gefaßt wird, hängt hauptsächlich von der Erklärung der Worte οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο ab, und umgekehrt.

II.

Je nachdem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ erklärt wird

1) entweder als etwas, das Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων besaß,
2) oder als etwas, das Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht besaß. In diesem Falle muß das εἶναι ἴσα θεῷ als etwas von dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν Verschiedenes genommen werden. Diese Verschiedenheit wird
   a) bald nachgewiesen durch ein abstractes Setzen dessen, was Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht hatte.
      aa) Christus hatte als Gottes Sohn comparative Aehnlichkeit mit Gott, — hatte aber nicht Wesensgleichheit mit ihm.
      bb) Christus hatte als Gottes Sohn göttliche Würde, — hatte aber nicht göttliche Ehre und Seligkeit.
   b) bald durch concrete Voraussetzung
      aa) dem Verfasser des Briefes bekannter Lehrweisen,
         α) alexandrinisch-jüdischer Philosophie,
         β) gnostischer (valentinianischer) Zeitideen,

bb) dem Verfasser des Briefes bekannter alttestamentlicher Geschichtsdarstellung.

III.

Je nach der Zeitbeziehung, in welche das Particip ὑπάρχων zu den Verbis finitis V. 6. und 7. gesetzt wird.

Es wird aber ὑπάρχων genommen

1) entweder präsentisch
   a) bald von Christus, wie er zur Zeit des Schreibenden war. Dann sagt ὑπάρχων etwas über die nachzeitliche Existenz Christi aus;
   b) bald von Christus, wie er immerwährend (seiner unveränderlichen Eigenthümlichkeit nach) ist;
2) oder imperfectisch
   a) bald von Christus, wie er in seiner zeitlichen Existenzform war,
      aa) während seines irdischen Lebens überhaupt,
      bb) während der Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten;
   b) bald von Christus in seiner Präexistenz.

Es versteht sich bei dieser Gliederung der Erklärungen, welche den Hauptmomenten unserer Stelle geworden sind, von selbst, daß sie so viele Mischungen in diesen zuläßt, als überhaupt verschiedene Combinationen der verschieden aufgefaßten einzelnen Momente sich denken lassen, wie denn auch die Auslegung der Bestandtheile von V. 7 ff. eine rückwirkende Kraft ausübt. Indeß, da es mir bei der Beantwortung der oben aufgestellten drei Fragen um die Negation der bisherigen Erklärungen hauptsächlich zur positiven Begründung der von mir gewonnenen Ansicht über unsere Stelle zu thun ist, so werde ich jene Mischungen, wie die Deutungen, welche die einzelnen Bestandtheile von V. 7 ff. gefunden haben, nur so weit berücksichtigen, als dieser Gesichtspunct es zuläßt. Jene drei Hauptmomente aber will ich gerade in der Ordnung, in welcher sie bemerklich gemacht

sind, deßhalb durchgehen, weil mir dadurch ein zwiefacher Vortheil gewonnen zu werden scheint. Einmal wird dabei die Folge der Fragen, welche der kritische Verdacht des D. **Baur** an die Hand gegeben hat, aufrecht erhalten. Sodann aber schreiten wir gerade so naturgemäß von dem Einfacheren, Klareren zu dem Complicirteren, Dunkleren fort, und bewegen uns gleichsam immer mehr von der Peripherie der Stelle ihrem Centrum zu, bis wir die Genesis der Gedanken des Verfassers in der Klarheit erkennen, als wäre sie in uns selber vor sich gegangen. Dieß zu erreichen, habe ich gestrebt. Wie weit es mir gelungen sey, überlasse ich gern den in der Exegese geübteren Männern zu beurtheilen. Und nun zur Sache!

A. **Hat der D. Baur Recht, wenn er sämmtliche Erklärungen, welche bis dahin zu unserer Stelle beigebracht sind, als unzureichend verwirft?**

## I.

### Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.

1. Um zu einer festen Ansicht über unsere Stelle zu gelangen, ist's vor Allem nöthig, über die Bedeutung der Worte οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο gewiß zu werden. Sie sind im 6. V. die, über welche unter den Erklärern die vergleichungsweise geringere Differenz sich findet, und über welche sich am leichtesten, ohne tieferes Eingehen in die eigenthümliche Anschauung des Verfassers, unter welcher sich ihm die zum Vorbilde empfohlene demüthige Selbstverleugnung Christi darstellt, schon vom bloß sprachlichen Standpuncte aus eine Verständigung gewinnen läßt.

Die Verschiedenheit der Auslegungen beruht hier aber hauptsächlich darauf, daß ἁρπαγμός von den Einen im Sinne eines Participii **perfecti** passivi, von den Andern im Sinne eines lateinischen Participii **futuri** passivi genommen wird. Faßt man ἁρπαγμός gleich ἅρπαγμα,

rapina, praeda rapta, so kommt's darauf an: soll man darunter sich etwas Edles oder Unedles denken?

a. Im nobleren Sinne als Siegeszeichen ist's bei der von Vielen, auch noch von Rheinwald beliebten Erklärung genommen: „Er trug das εἶναι ἴσα θεῷ nicht als eine Beute stolz zur Schau.“ Abgesehen aber davon, daß dieser noblere Sinn dem Worte ἁρπαγμός überall nicht beigelegt werden darf, spricht gegen jene Erklärung einmal dieß, daß, wenn es gleichwohl geschieht, der sonderbare Gedanke unterläuft, als habe Christus das εἶναι ἴσα θεῷ Gotte abgerungen, und sodann der Umstand, daß von ἡγεῖσθαι cum Accus. nur die Bedeutung des Dafürhaltens, — s. Apostelgesch. 26, 2. 2 Kor. 9, 5. 1 Tim. 1, 12. 6, 1. Hebr. 11, 11. 26. Jak. 1, 2. 2 Petr. 1, 13. 2, 13. 3, 15. und in unserem Briefe 2, 3. 25. 3, 7. —, sich rechtfertigen läßt, weßhalb denn auch sofort alle Erklärungen, welche eine andere Deutung von ἡγεῖσθαι erfordern, als sprachwidrig zu beseitigen sind.

b. Mehr Schein des Richtigen haben noch die für sich, welche οὐχ ἡγήσατο bei jener Bedeutung belassen und ἁρπαγμός in der Bedeutung von Raub (geraubte Sache) auffassen. Hier ist dann die einfachste Uebersetzung diese: „Non rapinam arbitratus est (unmöglich esset) Deo aequalem se esse, gerere [a]). Hiebei enthält das Participium (ἐν μορφῇ θεοῦ) ὑπάρχων die Beziehung des Grundes, warum Christus das εἶναι ἴσα θεῷ nicht als Raub, sondern als etwas ihm von Rechts wegen Zugehöriges angesehen habe. Wenn nun aber gleich in Allgemeinen die Auflösung des Particips ὑπάρχων in cum versetur oder versaretur nicht weniger als die in quamvis versetur oder versaretur zulässig ist, so muß doch die erstere hier wegen der Bedeutung, welche dann ἀλλά (V. 7.) annimmt, entschie-

a) Ioh. Calvini in omnes N. T. epp. commentarii. Ed. 2. Vol. II. Hal. Sax. 1834. p. 90.

den zurückgewiesen werden. Dieß nämlich fordert dann die Uebersetzung durch at oder nihilominus: „Ein Jeglicher sey gesinnet, wie Jesus Christus auch war, welcher, da (weil) er in Gottes Gestalt war (ist), nicht für einen Raub hielt (vielmehr für rechtmäßiges Eigenthum) das Seyn gleich Gotte. Aber er begab sich (nichtsdestoweniger begab er sich) selbst dieses seines Eigenthumes u. s. w." Allein bekanntlich ist diese Bedeutung von ἀλλά bei voraufgehender Negation (οὐχ — ἡγήσατο), wo vielmehr μὲν — δὲ gesetzt wird, unzulässig a). Da heißt ἀλλά nichts als sondern (sed). Wollte man indeß jene Bedeutung von ἀλλά an unserer Stelle dadurch zu rechtfertigen versuchen, daß man sagte: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο ist nur eine negative Form für einen positiven Begriff: „Er hielt für sein Eigenthum, hielt für erlaubt," so muß doch die Fassung des Zusammenhanges, bei welcher man genöthigt ist, ἀλλά durch aber oder nichtsdestoweniger zu übersetzen, um deßwillen als verwerflich erscheinen, weil bei ihr der mit ὅς beginnende Relativsatz in einer durchaus unhaltbaren Weise abgeschlossen wird. Denn wenn Paulus beginnt: „Ein Jeglicher sey gesinnt, wie Jesus Christus auch war," und fortfährt: „welcher," so erwartet man, daß in dem Relativsatze das Vorbildliche werde angegeben werden. Dieses liegt aber bei jener Fassung, welche den mit ὅς anfangenden Satz mit dem Worte θεῷ schließt, noch keinesweges in der Aussage: οὐχ ἁρπ. ἡγ. — θεῷ, sondern vielmehr erst in dem mit ἀλλά beginnenden Satze. Denn wie soll dadurch, daß Christus das Seyn gleich Gotte, eben weil er in Gottes Gestalt war, als erlaubt, als rechtmäßigen Besitz betrachtete, die demüthige Selbstverleugnung anschaulich gemacht und empfohlen werden? Sie wird's bei dieser Deutung erst durch ἑαυτὸν ἐκένωσε κτλ.

a) Vergl. Wessel Alb. van Hengel, Comm. perpetuus in ep. Pauli ad Philippenses. Lugd. Bat. et Amst. 1838. p. 148.

Diese Uebelstände sind nun freilich bei einer anderen künstlicheren Erklärungsweise, welche ἁρπαγμός ebenfalls gleich Raub nimmt, vermieden. Sie übersetzt: „Christus betrachtete diesen Besitz (die Wesensgleichheit mit Gott und die damit verbundene Würde, die er als Gottes Sohn besaß) nicht wie einen Fang, den er für sich genießen, stolz und vornehm für sich behalten wollte, was der Fall gewesen wäre, wenn er der von Gott ihm aufgetragenen Sendung sich hätte entziehen wollen a)." Indeß, um daran nicht zu gedenken, daß dann Paulus mit dem ἑαυτὸν ἐκένωσε, wenn man nicht etwa darin den Sinn finden will: „er theilte sich ganz mit, enthüllte sein substanzielles Wesen in der äußeren Erscheinungsform," ausgesprochen hätte, Christus habe sich seiner Wesensgleichheit mit Gott begeben, so ist theils der Begriff des Stolzfürsichbehaltens oder des begierigen Festhaltens willkürlich zum Begriffe des Raubes, in welchem nur dieß liegt, daß einem Anderen, was ihm gehört, entwendet ist, hinzugefügt, theils ist nicht einzusehen, wie Paulus hätte auf den Gedanken kommen können, Christi Selbstverleugnung dadurch zu charakterisiren, daß dieser etwas, das er doch offenbar empfangen hatte (vergl. πρωτότοκος πάσης κτίσεως), nicht als etwas verwandt habe, das etwa geraubt wäre.

2. Hiernach tragen wir kein Bedenken, uns dafür zu entscheiden, daß der Ausdruck ἁρπαγμόν in Verbindung mit οὐχ ἡγήσατο nicht im Sinne eines Participii perfecti passivi, sondern im Sinne eines lateinischen Participii futuri passivi aufzufassen sey, so daß von Christus ausgesagt wird: Non rapiendum sibi duxit, er wollte nicht

a) Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. 5. A. S. 314. Aehnlich C. St. Matthies, Erkl. des Briefs P. an die Phil. Greifsw. 1835: „Er ging damit nicht wie mit einem geraubten Gegenstande um, hielt es nicht wie einen Raub bei sich verborgen," und A. G. Hölemann, Comm. in ep. D. Paul. ad Phil. Lips. 1839: „Non rapinae loco tenendum duxit."

rauben a). Freilich wie dieser Sinn eines Part. futuri passivi dem Worte ἁρπαγμός in jener Verbindung zu vindiciren sey, ist eine andere Frage. Fassen wir bloß die Form dieses Wortes ins Auge, so weist die Endung μός vielmehr auf eine active Bedeutung (das Rauben) hin. Hierauf führt der Unterschied, welchen die Lexikographen zwischen ἁρπαγμός und ἅρπαγμα machen. Z. B. Lex., ed. Scapula, s. v.: ἅρπαγμα idem quod ἅρπασμα, quod raptum est, rapina, praeda rapta. ἁρπαγμός, raptus, ipsa rapiendi actio, direptio, in qua significatione usitatius est ἁρπαγή. Die Grammatiker unterscheiden die Endung μός und μα gleichfalls so, daß jene die Handlung als ein vorliegendes Factum, diese das durch die Handlung Geschaffene b), jene das wahre, dem Infinitiv als Substantiv gleiche Abstractum, z. B. πάλλω, παλμός, das Schwingen, κόπτω, κομμός, das Schlagen u. s. w., diese hingegen mehr die dem Part. perf. pass. analoge Wirkung des Verbums als ein Concretum gedacht und selbst als das Object: πρᾶγμα, das Gethane, die That, κόμμα, τόμμα, Schlag, Schnitt, μίμημα, die Nachahmung, d. h. das Abbild, bedeute c). Allein es läßt sich nachweisen, daß die Bedeutungen von μός und μα, die des Abstractums und Concretums, vielfältig in einander übergehen d). Daher wenn es auch bis jetzt noch nicht hat gelingen wollen, eine andere Stelle, wo ἁρπαγμός vorkommt, aufzufinden, als die im Pseudo-Plutarch (de puerorum educatione): Καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἤλιδι φευκτέον ἔρωτας, καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον

a) Hiermit stimmt dem Sinne nach de Wette, kurzgef. exeget. Handbuch zum N. T. 2. B. 4. Th. S. 184. überein. S. außerdem die von ihm daselbst angezeigten Interpreten.

b) S. Krüger, S. 191.

c) S. Buttmann, ausführl. Sprachl. II. S. 314 f.

d) S. Buttmann a. a. O. Heinichen ad Eusebium Tom. III. p. 41. 42. und Winer, Grammatik. 3. A. S. 83.

ἁρπαγμόν a) (puerorum raptum in Creta usitatum, Wyttenbach), so folgt daraus nicht, daß ἁρπαγμός überall nicht sollte in der Bedeutung von ἅρπαγμα gebraucht worden seyn. Wenn aber gleich so der Wortform nach ἁρπαγμός nur entweder die Bedeutung eines Participii perf. passivi oder eines Infinitivi activi haben kann, so läßt sich doch, möge das Eine oder das Andere angenommen werden, der Sinn eines Partic. futuri pass. gewinnen. Entweder nämlich kann man die Phrase: οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα, non praedam ducit, neque in lucro ponit negotium, Heliodor. Aeth. VII, 20. b. Wtst. vergleichen und sagen: In Verbindung gerade mit ἡγεῖσθαι nimmt ἁρπαγμός so gut wie ἅρπαγμα jenen Sinn an vermöge der eigenthümlichen Anschauung, daß man einen Gegenstand, welchen man nicht als Beute ansieht, eben nicht fortnehmen will. Oder aber man hält die active Bedeutung von ἁρπαγμός, actus rapiendi, fest. Dann freilich bleibt nichts übrig, als mit van Hengel b) eine Metonymie anzunehmen: actio rapiendi pro re, quae actionis causa est, wie χαρὰν ἡγεῖσθαί τι (Jak. 1, 2.), σωτηρίαν ἡγεῖσθαί τι (2 Petr. 3, 15.). Dabei gewinnt ἁρπαγμόν in Verbindung mit οὐχ ἡγήσατο ebenfalls den Sinn eines lateinischen Part. fut. pass., mag auch die Uebersetzung activisch lauten: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ rem non duxit, quam suam faceret, quum sua [suae personae] non esset.

## II.

### Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

1. Durch die bisherige Untersuchung sind wir in den Stand gesetzt, bei der Frage, wie τὸ εἶναι ἴσα θεῷ zu erklären sey, sogleich eine ganze Partei von Auslegungen zu beseitigen.

---

a) S. Moral. p. 10. f. 11. A.

b) a. a. O. S. 145 ff. Baur a. a. O. S. 458 übersetzt ähnlich: „Er hat es nicht zum Gegenstande eines actus rapiendi machen zu müssen geglaubt, Gotte gleich zu seyn."

Wir unterscheiden hier deren zwei. Entweder nämlich wird τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als etwas aufgefaßt, das Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων besaß, oder als etwas, das er als solcher nicht besaß. Aufs genaueste hängt diese Verschiedenheit mit der zweiseitigen Auffassung des Wortes ἁρπαγμός zusammen. Wird dieß im Sinne eines Part. perfecti passivi in seiner Verbindung mit οὐχ ἡγήσατο genommen, so verträgt sich damit einzig die Ansicht, welche unter dem εἶναι ἴσα θεῷ etwas denkt, das Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bereits besaß. Wird dagegen ἁρπαγμός im Sinne eines lateinischen Part. futuri pass. genommen und οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο übersetzt: er wollte nicht rauben, so verträgt sich damit wieder einzig die Ansicht, welche unter dem εἶναι ἴσα θεῷ etwas denkt, das Christus als ἐν μ. θ. ὑπάρχων noch nicht besaß.

Freilich lassen diesem Kanon sich nicht sämmtliche Erklärungen, welche vorgebracht sind, subsumiren. Besonders zwei entziehen sich ihm.

Man hat gesagt: Bei dem Indicativ Präteriti ἡγήσατο ist ἄν zu suppliren und jener so als modus subiunctivus zu nehmen [a]). Er hielt nicht für Raub u. s. w. ist so viel als: Er würde (da er in Gottes Gestalt war) es nicht für Unrecht gehalten haben, wenn er sich Gotte gleich gezeigt hätte. Aber gleichwohl that er dieß nicht u. s. w. Bei dieser Erklärung erscheint allerdings, wiewohl ἁρπαγμός

a) Vergl. Calvin a. a. O. S. 90: Non rapinam arbitratus. Non fuisset iniuria, si aequalis Deo apparuisset; nam quod dicit: Non fuisset arbitratus, perinde valet ac si dixisset: Sciebat quidem id sibi licere fasque esse, ut sciamus voluntariam fuisse submissionem, non necessitatis. Hactenus transtulerunt in modo indicativo: arbitratus est; verum contextus requirit modum subiunctivum. Et satis usitatum est Paulo praeteritum indicativi pro subiunctivo accipere, potentialem (ut vocant) particulam subaudiendo ἄν. Sic Rom. 9, 3. ηὐχόμην pro optarim: et 1 Cor. 2, 8., εἰ γὰρ ἔγνωσαν, si cognovissent.

im Sinne eines Part. perfecti pass. genommen wird, das εἶναι ἴσα θεῷ als etwas, das Christus ἐν μ. θ. ὑπάρχων nicht besaß, sondern nur als rechtmäßig ihm Zukommendes, wenn er gewollt, in Anspruch hätte nehmen können. Kaum der Bemerkung bedarf's, daß solche Ergänzung des ἄν nur dann würde angenommen werden können, wenn V. 6. einen Conditionalsatz, sey's einen vollständigen, oder abgekürzten, bildete, bei welchem im Nachsatze, zumal beim Imperfect, das ἄν ausgelassen werden kann a). Allein nicht eine Spur von etwas Conditionalem findet sich an unserer Stelle.

Sodann aber entzieht sich nach der andern Seite hin unserm Kanon die Erklärung Bretschneider's b): Iesus, qui nunc versatur in conditione (μορφῇ) Dei (gloria divina, cf. v. 9. 10.), hanc conditionem, qua Deo par est (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), non tamquam praedam (vi et astutia) capiendam censuit, sed potius illo honore dignus fieri studuit eo, quod humilis vivens Deo obsequium praestitit. Hier wird ἁρπαγμός im Sinne eines lateinischen Part. futuri pass. genommen und gleichwohl erscheint das εἶναι ἴσα θεῷ als etwas, das Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων besaß. Bei dieser Erklärung wird das Particip ὑπάρχων präsentisch gefaßt und auf die Zeit des Schreibenden bezogen, so daß dadurch etwas von der nachzeitlichen Existenz Christi ausgesagt wird. Dieß aber geht (s. unter III, 1. b.), wegen des Zusammenhanges des Particips mit einem Präteritum, ἡγήσατο, durchaus nicht an. Außerdem drängt sich bei Bretschneider's Erklärung die Frage auf: Konnte, was Christus gewann, jene göttliche Ehre seines Namens, nur auf dem Wege sittlicher Erprobung erlangt werden, wie kann von ihm gesagt werden, er habe dieß nicht vor seiner sittlichen Erprobung erlangen wollen? Es

---

a) Vergl. Winer, Grammatik. 3. A. S. 252.
b) Lex. man. Gr.-Lat. in libb. N. T. Ed. 2. Lips. 1829. Tom. I. p. 160.

wäre ein Anderes ihm ja, wenn auch nicht schlechtweg moralisch, doch an sich unmöglich gewesen.

Durch diese Erklärungen, welche auf so falschen sprachlichen Voraussetzungen beruhen, haben wir uns nicht abhalten lassen können, obigen Kanon zu setzen, welcher uns den Vortheil gewährt, daß wir, nachdem wir uns bereits dahin ausgesprochen haben, daß ἁρπαγμός im Sinne eines lateinischen Participii futuri passivi zu fassen und οὐχ ἁρπ. ἡγ. zu übersetzen sey: er wollte nicht rauben, sämmtliche Auslegungen, welche in dem εἶναι ἴσα θεῷ etwas sehen, das Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bereits besaß, ganz übergehen können.

2. Zugleich versteht es sich auf dem gewonnenen Standpuncte von selbst, daß τὸ εἶναι ἴσα θεῷ rücksichtlich seiner Bedeutung etwas von dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν Verschiedenes seyn müsse. Denn wenn wir gleich erst unter III. darüber entscheiden können, ob die Aussage: ἐν μ. θ. ὑπάρχων, auf Christus, wie er seiner unveränderlichen Eigenthümlichkeit nach ist, oder bloß auf die Zeit in der Vergangenheit, in welcher das ἡγήσατο stattfand, zu beziehen sey, so steht doch, nachdem wir bereits angemerkt haben, daß es von der nachzeitlichen Existenz Christi nicht verstanden werden dürfe, dieß fest, daß, da Christus als in Gottes Gestalt befindlich das Seyn gleich Gotte nicht rauben wollte, dieses etwas Anderes seyn müsse, als was er als solcher entweder alle Zeit eigenthümlich hat oder einst besaß.

Dieser Annahme einer Differenz in jenen beiden Begriffen, welche freilich auch der ersterwähnten Partei von Auslegungen nicht fremd ist, wiewohl in ihr häufiger jene Begriffe identisch gefaßt werden, mag der von van Hengel a) angeführte Grund zur Verstärkung dienen, daß Paulus, wenn er mit τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts von ἐν μ. θ. ὑπ. Verschiedenes hätte sagen wollen, kürzer mit τοῦτο

a) a. a. O. S. 143 f.

hätte abkommen können. Darauf aber, daß ἴσα Gleichheit, ἐν μορφῇ nur Aehnlichkeit bezeichne, darf man sich, wie unsere weitere Untersuchung ergeben wird, nicht berufen.

Was aber sollen wir uns denn bei dem εἶναι ἴσα θεῷ denken? Der Ausdruck ist für sich so unbestimmt, daß man dabei auf jede Seite des Seyns Gottes reflectiren kann, welche Christus entweder überall, oder in seiner Präexistenz oder in seiner irdischen Laufbahn nicht hatte, wenn man nur nicht vergißt, daß es eine solche seyn müsse, welche er hätte haben können, weil ja sonst nicht von ihm zu sagen gewesen wäre, daß er sie nicht habe an sich reißen wollen. Demnach scheint's, als müsse die Verschiedenheit des εἶναι ἴσα θεῷ von dem ἐν μορφῇ θ. ὑπ.

a) schon durch ein abstractes Setzen dessen, was Christus als ἐν μ. θ. ὑπάρχων nicht hatte, nachzuweisen seyn. Wir wollen sehen, was dabei herauskommt. Am nächsten liegt

aa) die Erklärung, welche unter ἐν μ. θ. die comparative Aehnlichkeit mit Gott, unter ἴσα θεῷ die Wesensgleichheit mit Gott versteht. Sie erblickt in unserer Stelle den Ausdruck für die Subordination Christi [a]), während diejenigen, welche οὐχ ἁρπ. ἡγ. übersetzen: er hielt für sein rechtmäßiges Eigenthum, wenn sie schon in ἐν μ. θ. ὑπ. die Wesensgleichheit mit Gott bezeichnet finden, darin das Gegentheil, den Ausdruck für die Lehre von der Homousie, entdecken [b]). Allein von Wesensgleichheit im kirchlichen Sinne könnte überall nur dann etwas in V. 6. wahrgenommen werden, wenn εἶναι ἴσα θεῷ, gleich als stände ἴσον (Masculinum), durch aequalem esse Deo (Vulg.) übersetzt werden dürfte [c]). Indeß daß dieß sprachlich nicht

---

a) Arius: ὅτι θεὸς ὢν ἐλάττων οὐχ ἥρπασε τὸ εἶναι ἴσα θεῷ τῷ μεγάλῳ καὶ μείζονι· ἐκεῖνο ἁρπάζει τις, ὃ οὐκ ἔχει.

b) Calvin a. a. O. S. 90: Porro in his verbis clare asseri aeternam eius (Christi) Divinitatem qui non videt, prorsus est caecus.

c) Stände ἴσον, so könnte unsere Phrase, wie schon Schleusner

angehe, darüber sind die meisten der neueren Ausleger einverstanden a). Wenn dagegen Hölemann neuerdings wieder für die Bedeutung parem cum Deo auf Stellen wie Hom. Od. 11, 304. u. a. verweist, so läßt sich gerade aus diesen, wie ἶσα cum Dat. zu fassen sey, am einfachsten erläutern. Es bedeutet „so wie" perinde ac oder aeque atque, und vertritt als ein abkürzender Ausdruck die Stelle eines relativischen Satzes dergestalt, daß, wenn der volle Ausdruck gebraucht werden soll, ein τοίως, ὅπως zu setzen und in dem mit ὅπως beginnenden Satze das in dem Satze, zu welchem τοίως gehören würde, stehende Prädicat zu wiederholen, der von ἶσα regierte Dativ b) aber entweder als Subject oder als Object desselben hinzuzufügen ist. Vergl. Hom. Il. 5, 70 f.: ὅς ῥα νόθος μὲν ἔην, πύκα δ' ἔτρεφε δῖα Θεανώ, ἶσα φίλοισι τέκεσσι — Qui quidem spurius erat, sed quem studiose educavit diva Theano, perinde ac caros liberos c). Il. 15, 439: — ὃν νῶϊ, Κυθηρόθεν ἔνδον ἐόντα, ἶσα φίλοισι τοκεῦσιν ἐτίομεν ἐν μεγάροισιν. Od. 11, 304: τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἶσα θεοῖσιν. 15, 519: Εὐρύμαχον, Πολύβοιο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱόν, τὸν νῦν ἶσα θεῷ Ἰθακήσιοι εἰσορόωσιν. Auch an der letzten

---

bemerkt, zum Commentare Joh. 5, 18. gebrauchen, wo es heißt: Διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυε τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

a) S. Stein in Studien und Kritiken B. 10. S. 165 ff. Grimm De Ioanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 67. van Hengel a. a. O. S. 144. De Wette a. a. O. S. 184. entscheidet sich nicht bestimmt, scheint aber doch seiner Auslegung des εἶναι ἶσα θεῷ nach übereinzustimmen.

b) Bei der Formel ἶσα καί geht, wie bei unseren „gerade wie, gleich als," der Casus, in welchem die Person oder Sache, über welche das Vergleichsweise ausgesagt wird, steht, fort. Z. B. Soph. Oed. Tyr. V. 1180:

ὡς ὑμᾶς ἶσα καὶ τὸ μη-
δὲν ζώσας ἐναριθμῶ.

c) Vergl. Hermann. Viger. Ed. 3. p. 97.

Stelle ist ἴσα θεῷ nicht gleich ἴσον θεῷ, sondern quem nunc eodem modo adspiciunt, quo deum adspiciunt. Daß an jenen und anderen Stellen, auf welche Winer [a]), der nur bemerkt: „Wegen Phil. 2, 6. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, wo ἴσα adv. steht, vrgl. den griechischen Sprachgebrauch," verweist, wie Ael. V. H. 8, 38. Thuc. 3, 14. Philostr. Apoll. 8, 26. Himer. oratt. 20, 4., ἴσα nicht mit εἶναι vorkommt, ändert nichts. Denn ἴσα hängt nicht, wie sonst die Adverbia, die, mit εἶναι verbunden, die Art des Daseyns oder Zustandes bezeichnen [b]), mit diesem so zusammen, daß wir es auflösen müßten in κατ' ἴσα μέρη oder schlechtweg in ἴσως, sondern aufzulösen ist es gerade ebenso, wie wenn irgend ein anderes Zeitwort gebraucht wäre, also in εἶναι τοίως. ὅπως ἐστὶ θεός, esse (aequali) eodem modo, quo est Deus, oder kurzweg in εἶναι ὡς θεός. Demnach aber wird unter dem ἴσα θεῷ nicht sowohl eine Gleichheit, Identität des Seyns, als vielmehr, wie in den angeführten Stellen, eine comparative Aehnlichkeit des Seyns verstanden werden müssen, woraus aber keineswegs folgt, daß es dann nicht etwas von ἐν μορφῇ θεοῦ, worunter auch eine comparative Aehnlichkeit verstanden werden muß, Verschiedenes seyn könne. Folgte dieß, so würden wir freilich wieder gedrängt, was doch aus anderen Gründen sich als unzulässig erwiesen hat, zu übersetzen: „Da er wie Gott (Gottes Sohn) war, so sah er das Wie Gott seyn nicht als eine geraubte Sache an."

bb. Wenn nun aber εἶναι ἴσα θεῷ nicht aequalem esse Deo, sondern aequali esse modo, quo Deus est, erklärt werden muß, auf welche besondere Eigenschaft oder welchen besonderen Zustand Gottes sollen wir dabei reflectiren? Wir lassen die Meinung, welche an die potestas divina denkt, ganz unberücksichtigt. Sie läßt weder durch

a) Grammatik S. 151.
b) S. Kühner, §. 416, 3.

irgend einen gegensätzlichen Ausdruck, noch durch den Zusammenhang sich plausibel machen.

Aber auch mit der vielfach beliebten Erklärung, welche unter τὸ εἶναι ἴσα θεῷ die beatitas und gloria divina versteht, können wir uns nicht einverstanden erklären. Zwar läßt sich dabei ein Gegensätzliches in dem, was durch ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε κτλ. ausgesagt ist, finden. Wir können in der Angabe, daß Christus ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων geworden und σχήματι ὡς ἄνθρωπος erfunden ist, das dem seligen Leben Gottes entgegengesetzte mühevolle menschliche Seyn, in der Angabe, daß er gehorsam gewesen ist μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ die der göttlichen Ehre entgegenstehende Schmach, die der Kreuzestod hatte, bezeichnet denken. Wir können ferner, wenn wir zum Subject unserer Stelle den λόγος ἄσαρκος machen, als Gegentheil zum οὐχ ἁρπ. ἡγ. uns den Gehorsam vorstellen, in welchem er die Sendung Gottes übernahm, und wenn wir dazu den ἔνσαρκος machen, darauf verweisen, daß er trotz aller Versuchung von außen her (ad voluntatem hominum voluntati divinae oppositam) nicht danach gestrebt habe, in göttlicher Seligkeit und Herrlichkeit zu leben. Allein gleichwohl macht insbesondere das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο diese Fassung unhaltbar. Denn nehmen wir als Subject unserer Stelle den λόγος ἄσαρκος, Christum in seiner vorweltlichen Präexistenz, so müssen wir sagen: Wenn er die göttliche beatitas und gloria nicht rauben wollte, so hatte er sie noch nicht. Hätte er sie denn nun etwa dadurch bekommen können, daß er ungehorsam die Sendung auf die Erde zu übernehmen sich weigerte? Ein undenkbarer Gedanke! Konnte aber Christus, indem er in jener Rücksicht Gotte ungleich war, dadurch ihm nimmer gleich werden, daß er in dem Verhältnisse blieb, in welchem er war, so wäre das Streben des λόγος, doch auf diese Weise das εἶναι ἴσα θεῷ sich anzueignen, ein so rasendes gewesen, daß Paulus es auch nicht einmal negativ von Christus auszusagen vermocht hätte. Nehmen wir aber

als Subject unserer Stelle den historischen Christus, und übersetzen: „Christus hac in terra, quamquam poterat, gloriosus esse noluit" a), so macht uns eben das poterat in Bezug auf das gloriosus esse große Bedenken. Dieses poterat müßte dann in den Worten ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων begründet seyn. In welcher Weise, hat de Wette b), der van Hengel's Ansicht theilt, näher also bestimmt. Er faßt das ὑπάρχ. ἐν μ. θ., welches er gleich εἰκὼν θεοῦ ὢν nimmt und worunter er den Besitz der göttlichen δόξα versteht c), als etwas, wenn auch nicht dem irdischen Leben Christi, doch seiner geschichtlichen Laufbahn Vorhergehendes, und meint, Paulus, dessen Glaube, daß Christus die göttliche Herrlichkeit d) in sich getragen habe, auf der Anschauung seines ganzen geschichtlichen Lebens, in welchem sie actu erschienen war, beruhe, habe mit Recht angenommen, daß sie ihm von Anfang an potentia eingewohnt habe. Dieses ihm Einwohnen der Herrlichkeit dem Vermögen nach, welches, damit die Verzichtleistung auf das εἶναι ἴσα θεῷ als eine freiwillige gedacht werden könne, vorausgesetzt werden müsse, liege in ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Christus hatte die göttliche Herrlichkeit potentia in sich und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können. Damit aber das οὐχ ἁρπ. ἡγ. sein volles Recht erhalte, müsse man noch hinzudenken, daß es nicht im Zwecke des

---

a) Van Hengel a. a. O. S. 174., welcher dabei auf Joh. 6, 15. 2 Kor. 8, 9. verweist.

b) A. a. O. S. 183. 185.

c) A. a. O.: „Dieses Ebenbild (an sich eine Form) besteht seinem Wesen nach in der göttlichen δόξα; vergl. 1 Kor. 11, 7: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ (wo letzteres das erstere erklärt), Röm. 8, 29., wo die εἰκὼν Christi offenbar nichts Anderes ist als seine δόξα (vergl. Phil. 3, 21.)."

d) „δόξα, wozu zu rechnen seyen „die Wahrheit und Gnade" (Joh. 1, 14.) und alle sittlichen Eigenschaften Gottes (Kol. 2, 9.), vielleicht auch die Allmacht und als deren Aeußerung die Wunderkraft (Joh. 2, 11.)."

Erlösungswerkes lag, daß Christus gleich anfangs göttliche Ehre empfangen sollte und daß, wenn er sie sich genommen hätte, es ein Raub, eine Anmaßung gewesen wäre. Ein ähnlicher Gedanke sey der bei Matth. 4, 8 ff., daß der Satan Christo die Reiche aller Welt und ihre Herrlichkeit anbietet, er aber den Antrag mit Abscheu zurückweist. — Wir wollen hier davon absehen, daß die Hineinlegung des Zeitunterschieds in das, was das Particip ὑπάρχων, und das, was die Verba finita ἡγήσατο, ἐκένωσε ausdrücken, unzulässig ist a). Aber wir fragen: Welcher Zusammenhang ist zwischen dem, was Christus potentia hatte, und dem, was er nicht an sich riß, wiewohl er's hätte an sich reißen können? Entweder ist das letztere etwas von der Person Christi Verschiedenes, Ehre bei den Menschen, zeitliche Herrlichkeit, und daran scheint de Wette, indem er auf Matth. 4, 8 ff. verweist, besonders zu denken. Der Besitz jenes, so zu sagen, außerhalb der Peripherie der Persönlichkeit Christi Liegenden dependirte aber gar nicht von Christi Wesen, gesetzt auch, daß dieses in seiner äußeren Erscheinung sich völlig kund gegeben hätte, selbst dann nicht, wenn man zu der Morphe Gottes die göttliche Macht rechnen will, wie diese in seinen Wundern sich zeigte, da ja Gott selbst das Geben der Ehre z. B., das auf Freiheit des individuellen Geschöpfes steht, Niemandem abzwingen kann, so lange er die Menschen Menschen seyn läßt. Wenn Matth. 4. der Versucher Christo die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit als Lohn verspricht, falls er ihn anbeten will, so wird man, möge man unter dem Versucher verstehen, was man will, jedenfalls zugeben müssen, daß es mit diesem Versprechen auf eine Täuschung würde hinausgelaufen seyn, und daß der Versucher, der ja ein Lügner ist, wohl schwerlich, wenn Christus ihm nachgegeben hätte, dasselbe zu halten im Stande gewesen seyn würde. Oder aber soll das, worauf Christus verzichtete, das Kundgeben der göttlichen δόξα, die er po-

a) Das Weitere darüber s. unter III.

tentia in sich hatte, in seiner geschichtlichen Laufbahn seyn, so wird man erwidern müssen: das Kundgeben dieser δόξα in Lehre und Leben hat er nicht unterlassen, wie denn Johannes von ihm sagt: Wir sahen seine Herrlichkeit — voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.). Sollte mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων das Christo von Anfang an Einwohnen dieser δόξα der potentia nach verstanden werden, mit dem εἶναι ἴσα θεῷ das Kundgeben derselben, wie läßt sich dann zusammendenken, daß nach de Wette die Annahme Pauli, daß die δόξα Gottes Christo von Anfang an eingewohnt habe, auf der Anschauung seines geschichtlichen Lebens beruhe, in welchem sie actu erschienen war, und daß sie in demselben doch wieder nicht actu erschienen sey, insofern er auf ihre Kundmachung verzichtete? Hierzu aber kommt, daß, möge man sich unter dem Geltendmachen der δόξα etwas von der Person Christi Verschiedenes oder mit ihr Zusammengehöriges vorstellen, mit dem Ausdrucke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπ. der Ausdruck μορφὴν δούλου λαβὼν offenbar (irgend wie) correspondirt [a]). Wenn nun unter μορφ. θεοῦ die göttliche Herrlichkeit der Potenz nach verstanden wird, so müßten wir wohl sagen, er habe diese Potenz, als er die μορφὴ δούλου annahm, aufgegeben. Wie aber sollen wir uns dieß vorstellen? Und müßte dann nicht consequenterweise auch unter der μορφ. δούλου eine Knechtesniedrigkeit der Potenz nach verstanden werden? Wenn dieß doch aber nimmer angeht, vielmehr nur eine in der Erscheinung, im geschichtlichen Leben realisirte darunter verstanden werden kann, wie ist es zulässig, die μορφ. θεοῦ in einem anderen als diesem Sinne aufzufassen?

Wenn wir nun aber bei einem bloß abstracten Setzen dessen, was Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων noch nicht hatte,

---

a) Diese Correspondenz wird selbst dann nicht zu leugnen seyn, wenn selbst, was nicht der Fall ist, zugegeben werden müßte, daß das κενοῦν sich nicht auf die μορφή, sondern auf das εἶναι ἴσα θεῷ beziehe.

und, obwohl er's hätte haben können, doch nicht haben wollte, aus der Rathlosigkeit nicht herauskommen, so scheint nur übrig zu bleiben,

b. nach einer concreten Voraussetzung zu suchen, welche etwa in einer dem Verfasser unseres Briefes bekannten Lehrweise oder Geschichtsdarstellung vorlag, und welche er, auf sie anspielend, benutzte, um Christi demuthsvolle Selbstverleugnung in das rechte Licht zu stellen.

aa. Soll zur Erläuterung unserer Stelle eine dem Verfasser unseres Briefs bekannte Lehrweise vorausgesetzt werden, so läßt sich im Allgemeinen nichts dagegen einwenden, wenn

α. die alexandrinisch-jüdische Philosophie ins Auge gefaßt wird. Lassen sich doch Elemente der alexandrinischen Gnosis auch in andern, dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefen, z. B. in der Lehre von dem ersten und zweiten Adam (1 Kor. 15.) und in der Bezeichnung Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol. 1, 15.) wahrnehmen [a]). An die philonische Lehre ist denn auch von Vielen bei unserer Stelle gedacht [b]). Indeß nur so weit kann jene hier in Betracht kommen, als etwa aus ihr sich die postulirte Abstufung in den Begriffen εἶναι ἴσα θεῷ und ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπ. nachweisen zu lassen scheint. Wie sie etwa von denen herangezogen ist, welche beide Begriffe identisch nehmen oder doch

a) Ueber die Spuren der Lehre vom λόγος in Palästina zur Zeit Philo's, dessen Blüthezeit zwischen der Geburt Christi und dem Jahre 40—50 ist, wie über den wechselseitigen Einfluß des alexandrinischen Hellenismus auf das palästinensische Judenthum s. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie. Bd. 2. S. 280 ff. Lücke, geschichtl. Erörterung der Logosidee. Im Comm. über das Evangel. des Johannes. 2. A. Th. 1. S. 243 f.

b) Vergl. Usteri a. a. O. S. 309 ff. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangel. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe. Berlin 1843. S. 353.

das εἶναι ἴσα θεῷ als etwas ansehen, das Christus, weil er in Gottes Gestalt war, als rechtmäßiges Eigenthum betrachtete, braucht nach den Bestimmungen, welche wir rücksichtlich des Verhältnisses beider Begriffe zu einander oben unter II, 1. und 2. im Anfang gewonnen haben, nicht weiter dargelegt zu werden.

Auf eigenthümliche Weise hat Rilliet a) die Phrasen ἐν μ. θ. ὑπ. und εἶναι ἴσα θεῷ mit Hinweisung auf εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol. 1, 15.) in ihrer Grundbedeutung abzustufen versucht. Er sieht in der letzteren die Bezeichnung der Unsichtbarkeit im Gegensatze dazu, daß Christus als ἐν μ. θ. ὑπάρχων das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes sey. Hiergegen aber müssen wir wohl sogleich sagen, daß, war Christus einmal Mensch, es ihm unmöglich gewesen wäre, die Unsichtbarkeit Gottes sich anzueignen, ja daß, selbst wenn es ihm möglich gewesen wäre, doch darin, daß er's nicht wirklich machte, gar nichts Erweckliches liege. Denn es wäre ja geradezu seiner Bestimmung, die er als εἰκὼν des unsichtbaren Gottes hatte, den Unsichtbaren in sichtbarer Weise anschauen zu lassen, entgegen gewesen. Soll aber Christus als ἐν μ. θ. ὑπάρχων in seiner Präexistenz gedacht werden, so geht dieß erst recht nicht, da er in dieser im Gegensatze zur Menschwerdung (ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε — εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) die Unsichtbarkeit hatte.

Will man auf Philo recurriren, so scheint das εἶναι ἴσα θεῷ in seinem Verhältnisse zu dem ἐν μ. θ. ὑπ. in der That nur dann von dorther Licht zu gewinnen, wenn man — meines Wissens ist dieß in der Weise, wie folgt, freilich bisher nicht geschehen — auf die Beziehung achtet, in welche seine Lehre den λόγος zu Gott und der Welt setzt. Im Hinblick darauf könnten wir bei der μορφὴ θεοῦ an die göttliche Natur des λόγος ἄσαρκος denken, vermöge deren

---

a) Commentaire sur l'épitre aux Philippiens. Genève 1841. p. 186 s.

ihm die Immanenz und das facultative Verhältniß in Gott a) zukommt. Während der λόγος in dieser Beziehung als identisch mit Gott erscheint, läßt sich doch ihm, wenn an seine Emanenz und Wirksamkeit in der Welt gedacht wird, Differenz mit Gott zuschreiben, indem Gott nicht unmittelbar auf die Welt einwirkt, vielmehr ein solches Außer- oder Ueberweltlich-Seyn hat, vermöge dessen er im reinen ausschließenden Gegensatze gegen die Welt steht b). Dieses Gotte als dem an sich Seyenden eigenthümlich zukommende Seyn könnte durch τὸ εἶναι ἴσα θεῷ bezeichnet werden. Wir hätten dann den Gedanken, daß Christus, obwohl er als der Logos, als der adäquate Lichtrefler Gottes, des reinen Lichtwesens, insofern über alles Menschliche erhaben war, als dieses nie nach Philo ein absolut adäquates Bild des Göttlichen seyn kann c), doch nicht in jenen ausschließenden Gegensatz zu demselben, in welchem Gott dazu steht, habe treten wollen, sondern vielmehr sich seines Vorzugs, den er als der λόγος hatte, begeben habe (ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε), in die Gemeinschaft der Menschen als Mensch eingegangen

a) Vergl. Lücke a. a. O. S. 239.

b) S. Phil. de mund. opif. p. 2. 17. de praem. et poen. p. 709. Vergl. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. 3 B. Marb. 1793. S. 131. Außerdem s. insbesondere Dorner, die Lehre von der Person Christi geschichtlich und biblisch-dogmatisch dargestellt. Thl. 1. 2. A. Stuttg. 1845. S. 43 f.: „Aber allerdings geht es nicht an, die gesammte Logoslehre mit dem an ihr Hängenden in die Absolutheit des einfachen göttlichen Wesens so zu versenken, daß sie mit diesem göttlichen Wesen unmittelbar identisch wäre. So wenig der göttliche Logos eine Hypostase ist, so wenig ist er Gott an sich (τὸ Ὄν). Sondern, da nach dem Bisherigen der Logos allerdings auch wieder zu Gott selbst zu rechnen ist, so müssen wir sagen: in der philonischen Logoslehre bahnt sich, wenn auch noch ferne, die Lehre von Unterschieden in Gott selbst an. Gott ist unterschieden nach seinem Ansichseyn und nach seiner Lebendigkeit. (Einer höhern Kategorie wird Philo nicht mächtig.) Als an sich Seyender ist er τὸ Ὄν, als actuelles Seyn ist er Logos."

c) S. Lücke a. a. O. S. 239. Dorner a. a. O. S. 54 f.

(μορφὴν δούλου λαβὼν κτλ.) und so wie ein nur relativ adäquates Bild Gottes geworden sey, ja noch unter die ihm auch so zukommende Würde durch Uebernahme des schmachvollen Kreuzestodes sich erniedrigt habe (ἐκένωσεν ἑαυτὸν κτλ.).

Indeß auch diese Auskunft, welche bei Voraussetzung alexandrinisch-jüdischer Philosophie noch die scheinbarste seyn und sich dadurch empfehlen mag, daß sie einen klaren Gedanken gibt, führt nicht zum Ziele. Bei ihr würde das Vorbildliche hauptsächlich in dem Changement der Naturen Christi liegen. Abgesehen davon, daß dieß sich kaum annehmen läßt, darf, wie insbesondere van Hengel a) genügend gezeigt hat, μορφή nicht gleichbedeutend mit Natur (φύσις, οὐσία, Chrysost., Theodoret) genommen werden. Sodann aber würde jene die Annahme zulassen müssen, daß Paulus, wie die alexandrinische Lehre, Gott sich als einen verborgenen Urgrund gedacht habe, dessen es nicht würdig sey, zu der sinnlichen Welt, zu seinen Geschöpfen in Beziehung zu treten. Denn sonst hätte er die Möglichkeit, daß der Logos jenen nur dem an sich seyenden Gotte gebührenden Vorzug sich hätte anmaßen wollen können, gar nicht vorzustellen vermocht. Dagegen aber streitet die das religiöse Bewußtseyn des Apostels tragende Idee des Gottes, der in der Welt wirkt und mit der Welt Gemeinschaft hat (s. u. A. Eph. 4, 6.). Will man aber sagen, man müsse bei Paulus oder dem sonstigen christlichen Verfasser unseres Briefs, — denn ein solcher ist's doch gewiß, — das eigenthümlich christliche Element abrechnen, so bleibt von der Voraussetzung, die zur Erläuterung dienen sollte, gerade gar nichts übrig.

Daher, mag auch immerhin bei dem Ausdrucke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπ. irgend wie an die philonische Logoslehre

a) A. a. O. S. 140 ff. Die Versionen des Syrers und Ambrosiaster nehmen es schon gleichbedeutend mit εἰκὼν θεοῦ, imaginem Dei referens. Neuerdings stimmen damit überein Keil, Krause, Grimm a. a. O. S. 57., Matthies, de Wette u. A.

zu denken seyn; so ist doch das οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ aus ihr nicht zu erläutern. So werden wir gedrängt, eine Unterlage für die Erklärung unserer Stelle aus einer andern Lehrweise zu entnehmen, selbst auf die Gefahr hin, die Echtheit unseres Briefes preisgeben zu müssen. Damit kommen wir

β. zu der Voraussetzung gnostischer (valentinianischer) Ideen, und somit auf die Frage:

B. Hat der D. Baur Recht in der Weise, wie er unsere Stelle aus der Voraussetzung gnostischer Ideen und Ausdrücke erklärt?

Baur a) verweist auf die bekannte gnostische Vorstellung, daß in dem letzten in der Reihe der Aeonen, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstand, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden und mit ihm Eins zu werden (κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρί, τῷ τελείῳ, καταλαβεῖν τὸ μέγεθος αὐτοῦ, seine Größe, sein absolutes Wesen geistig in sich aufzunehmen). Aber er unternimmt dadurch nur etwas an sich Unmögliches, etwas, wodurch er die Schranke seiner geistigen Natur überspringt und gleichsam einen widernatürlichen Raub am Absoluten begehen will. Darum kann es der Natur der Sache nach nicht gelingen. Er wird sich, indem er von diesem Triebe seiner geistigen Natur sich fortreißen läßt, nur der Negativität seines Wesens bewußt, was die Gnostiker dadurch darstellten, daß sie ihn aus dem Pleroma in das κένωμα herabfallen ließen. So sey nun auch in unserer Stelle, im Zusammenhange mit jenem ἁρπαγμός, von einem κενοῦν die Rede, und es sey somit deutlich zu sehen, wie der Verfasser des Philipperbriefs sich in der Sphäre derselben Vorstellungen bewege und sie zur

a) A. a. O. S. 458 — 464.

Grundlage seiner Darstellung mache. Nur finde nun dabei zugleich der Unterschied statt, daß er, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung hat, moralisch wende. Während daher bei den Gnostikern jener ἁρπαγμὸς zwar wirklich geschehe, aber als ein widernatürliches Beginnen sich in sich selbst aufhebe und nur etwas Negatives zur Folge habe, dürfe es hier vermöge einer sittlichen Selbstbestimmung gar nicht zu einem solchen ἁρπαγμὸς kommen, und das Negative, das auch so stattfinde, nicht in Folge eines mißlungenen, sondern eines gar nicht geschehenen Acts, sey nun die freiwillige Verzichtleistung und Selbstentäußerung durch einen Act des Willens, ein ἑαυτὸν κενοῦν statt des γενέσθαι ἐν κενώματι. Nur aus der Voraussetzung jenes gnostischen ἁρπαγμὸς in seinem speculativen Sinne lasse sich die moralische Unterlassung des ἁρπαγμὸς im Sinne des Philipperbriefs recht begreifen, und nur im Hinblick auf jenen habe der Verfasser dieses auf den Gedanken kommen können etwas so Undenkbares, wie, wenn Christus Gotte noch nicht gleich war, der excentrische Gedanke, ihm gleich werden zu wollen, gewesen wäre, auch nur verneinend von Christo zu sagen.

Geistreich und blendend ist der Versuch, auf diese Weise die Schwierigkeiten unserer Stelle zu beseitigen. Aber ein weiteres Eingehen dürfte darthun, daß dabei ein ungeheurer Widerspruch in den Vorstellungen und Ausdrücken unterläuft, den Baur nicht gelöst, in dem seine Auslegung vielmehr sich selbst gefangen hat.

Aus der Art, wie Baur eine Parallele zieht zwischen dem Unternehmen der Sophia und dem Unterlassen Christi, wie auch aus seiner Uebersetzung: Christus habe es, obgleich er in göttlicher Gestalt war, nicht zum Gegenstande eines actus rapiendi machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu seyn, geht hervor, daß er τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als etwas faßt, das Christus nicht besessen hat, wiewohl er ἐν μορφῇ θεοῦ sich befand. Hiernach würde der Gedanke unserer Stelle

dieser seyn: Christus war Gotte nicht gleich, konnte es auch an sich nicht werden, und es wäre excentrisch gewesen, wenn er's hätte werden wollen. Es würde ihm gegangen seyn, wie der Sophia, er würde ins κένωμα herabgestürzt seyn: Solch unnatürlicher Gedanke ist ihm nicht in den Sinn gekommen. So ist die Entäußerung seiner selbst keine Folge eines thörichten Beginnens, sondern eine freiwillige.

Nun aber beruft sich Baur, um zu zeigen, wie sehr der Verfasser des Briefs die gnostische Vorstellungs- und Ausdrucksweise vor sich hatte, nicht bloß auf οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und ἑαυτὸν ἐκένωσε, sondern auch die übrigen Ausdrücke, deren jener sich bedient, sollen dieß beweisen. In dem Sprachgebrauche der Gnostiker sey das, was den eigenthümlichen Charakter eines höheren geistigen Wesens ausmache, seine μορφή, wie denn die Gnostiker gesagt hätten, der aus dem Pleroma jenem gefallenen Aeon, der bis dahin ἄμορφος καὶ ἀνείδεος gewesen sey, zu Hülfe gesandte Christus habe ihn aus dem Zustande der völligen Negation, in welchem er sich befand, wieder zu sich bringen, ihm seine μορφή wieder geben sollen. Schon hieraus ergebe sich, daß ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν gleichbedeutend sey dem εἶναι ἴσα θεῷ. Es lasse sich dieß aber noch bestimmter daraus entnehmen, daß die Gnostiker von dem Μονογενὴς sagten, er sey ὅμοιός τε καὶ ἴσος τῷ προβαλόντι, dem Uräon oder absoluten Urgrunde, als der μόνος χωρῶν τὸ μέγεθος τοῦ πατρός, sofern er allein die absolute Größe des Vaters faßte, das Absolute in ihm zum Bewußtseyn sich aufschließt, weßhalb er auch als der Inbegriff aller Aeonen des Pleroma die ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος genannt werde. Eben das ἴσος εἶναι τῷ πατρὶ sey demnach seine μόρφωσις oder seine μορφή, und da diese μορφή nichts Anderes, als das Gleichseyn, das Einsseyn mit dem Vater sey, sey er eigentlich selbst die μορφή des Vaters, oder ὑπάρχων ἐν μορφῇ θεοῦ. Dieß hat im Bereiche der valentinianischen Gnosis seine Richtigkeit. Allein

blicken wir von da aus auf unsere Stelle, so erscheint Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bereits als der mit dem Vater Identische. Dann hat er also das εἶναι ἴσα θεῷ, und dieses ist nicht etwas, das zu werden er zu einem actus rapiendi, wie jener Aeon, machen zu müssen hätte irgend wie glauben können. Wir behalten also nicht den Gedanken: Christus war Gotte ungleich, aber, obwohl er in Gottes Gestalt war, fiel's ihm doch nicht ein, Gotte gleich werden zu wollen. Vielmehr entsteht dieser Gedanke: Wiewohl Christus als in Gottes Gestalt befindlich Gotte gleich war, wollte er ihm doch nicht gleich werden. Denn etwa zu übersetzen: Wiewohl Christus Gotte gleich war, wollte er ihm doch nicht gleich bleiben, geht deßhalb nicht, weil in dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο dem Obigen nach liegen soll, daß Christus das εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht besaß. Aber wenn Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Gotte schon gleich war, so ließ sich von ihm überall nicht aussagen, daß er's nicht hätte werden wollen, noch weniger, daß solche Absicht ein Raubversuch würde gewesen seyn. Demnach kann, sollen die Ausdrücke ἐν μορφῇ θεοῦ und ἴσα θεῷ nur aus dem Gnosticismus verständlich seyn, der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, der dann keine Negation des excentrischen Gedankens, wie ihn die Sophia gehabt habe, bei Christus mehr enthalten kann, eben nicht aus dem Vorstellungskreise desselben erklärt werden. Dieß ist, wie mir scheint, ein Widerspruch, aus welchem Baur bei seinem Versuche nicht herauskommt. Wir würden jenen auch dadurch nicht überwinden, wenn wir sagen wollten, das ἐν μ. θ. ὑπ. κτλ. bedeute: Wiewohl Christus in dem Sinne mit Gott identisch war, daß er subjectiv war, was der Vater objectiv war, insofern das Absolute in ihm sich zum Bewußtseyn aufschloß, so glaubte er's doch nicht zum Gegenstande eines actus rapiendi machen zu müssen, objectiv zu werden, was Gott war. Denn die τόλμα der Sophia war nicht auf dieß Letztere gerichtet, sondern sie wollte in jenem ersteren Sinne mit Gott identisch werden. Oder können wir

dadurch helfen, daß wir umgekehrt sagen: Obgleich Christus an sich, substantiell, Gotte gleich war, so war er's doch nicht für das Bewußtseyn, und dieß zu werden, wollte er nicht zum Gegenstande eines actus rapiendi machen? Allein war er an sich dem Absoluten gleich, wie wär's ihm möglich gewesen, absichtlich eine Incongruenz zwischen seinem subjectiven Bewußtseyn von sich und dem Object desselben, dem Absoluten selbst, hervorzubringen, und wie wäre es ein Raub am Absoluten gewesen, wenn er nicht jene Incongruenz hervorgebracht hätte? Baur erklärt ja aber ausdrücklich, daß das *εἶναι ἴσα τῷ πατρί* gerade die *μορφή* des Nus oder Monogenes im Sinne der Gnostiker sey. Danach würden wir, selbst wenn bei jener oder dieser Unterscheidung zwischen *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *εἶναι ἴσα θεῷ* etwas heraus käme, eine solche Unterscheidung nicht einmal statuiren dürfen.

Noch unerträglicher wird der Wirrwarr der Begriffe an unserer Stelle, wenn nun consequenterweise auch die noch übrigen Ausdrücke aus dem Gnosticismus erklärt werden. Im Sinne des gnostischen Doketismus ist Christus kein wahrer und wirklicher Mensch, sondern schien nur ein solcher zu seyn [a]). Im Zusammenhange damit würde das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* und das *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* nur Aehnlichkeit, Analogie, nicht aber Identität

a) Vergl. Dorner a. a. O. S. 367 f.: „In anderer Weise tritt der Doketismus in der valentinianischen Schule auf. Hier ist das Ideale, das Licht des Gedankens allein das wahre Seyn, und daher gegen alle Realität der wirklichen Welt eine gewisse Gleichgültigkeit. Diese Schule nähert sich am meisten einem bloß idealen Christus, während die so eben genannten den tiefsten Eindruck von der Uebernatürlichkeit der Erscheinung Christi aussprechen wollten. Jedoch wird auch von dieser zweiten Klasse der ideale Christus so ausgestattet, daß er geschichtlich eingreife. Er soll objectiv geschichtliche Bedeutung im Proceß der Weltgeschichte haben, ohne doch sich der Endlichkeit preis zu geben und seinen gegen die äußere Realität abgeschlossenen Standpunct aufzugeben." Vergl. ebendas. S. 378.

und Wesensgleichheit bezeichnen. Beide Phrasen aber (oder wenigstens eine, was indeß hier irrelevant ist) dienen zur näheren Bestimmung der Phrase μορφὴν δούλου λαβών. Bedeuten nun jene nur Aehnlichkeit mit Menschen, so kann man unter dieser nur das Annehmen des einem Scheinmenschen eigenthümlichen Charakters verstehen, während man doch, wenn Christo mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων der Besitz der Identität mit Gott zugeschrieben wird a), nichts Anderes zulässig finden kann, als daß ihm mit μορφὴν δούλου λαβών, eben da dieses durch ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος näher bestimmt wird, das Annehmen der Identität mit den Menschen, das das Wesen des Menschen Insichaufnehmen zugeschrieben werde. So kehrt bei diesen Ausdrücken das Resultat wieder, daß, obgleich sie bei der von Baur gemachten Annahme consequenterweise sämmtlich einzeln wie in ihrer Beziehung zu einander aus dem Gnosticismus erklärt werden müssen, doch der eine immer nur dann daraus erklärt werden kann, wenn der andere daraus nicht erklärt wird.

Hiezu kommt, daß die Auslegung Baur's den Beweis, den er nicht liefert und nicht liefern kann, voraussetzt, daß ἴσα an unserer Stelle eben so viel sey wie ἴσος. Endlich aber liegt die Folgerung nicht fern, daß, wenn doch das Herabfallen ins κένωμα bei den Gnostikern bedeuten soll, daß jener Aeon zum Bewußtseyn der Negativität seines Wesens gebracht sey b), an unserer Stelle, da sie ja auf jenes κένωμα anspielen soll, das ἑαυτὸν ἐκένωσε erklärt werden muß: Christus ist sich absichtlich und freiwillig der Negativität seines Wesens bewußt geworden. Wie aber dieß über ihn wieder von einem mit den gnostischen Ideen vertrauten Verfasser unseres Briefes bei der Ansicht, die er dann von Christus haben mußte c), hätte gesagt werden können, möchte nicht zu begreifen seyn.

a) S. Baur a. a. O. S. 461 ff.
b) S. Baur a. a. O. S. 460.
c) S. Dorner a. a. O. S. 370. und Baur a. a. O. S. 462.

Daher bedarf's nicht weiter der Hinweisung darauf, wie mißlich es ist, anzunehmen, daß der Verfasser des Briefs, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung hat, moralisch wende, da jener dann ja lauter gnostische Ausdrücke gebraucht und doch den Unterschied zwischen ihrer Bedeutung in der Speculation und in der moralischen Application mit keiner Sylbe andeutet, — um entschieden uns dahin auszusprechen, daß der Anklang unserer Stelle an gnostische (valentinianische) Sprach- und Vorstellungsweise nur ein scheinbarer, und daß es durchaus unzulässig sey, jene aus dieser zu erklären.

Aber wie nun? Soll unsere Stelle etwa als eine durchaus unverständliche aufgegeben werden? Wie ich glaube, dürfte sie sich ungeachtet der vielen vergeblichen Wege, welche eingeschlagen sind, ihre Schwierigkeiten zu lösen, doch nicht nur überhaupt, sondern aus einem dem Apostel Paulus geläufigen Ideenzusammenhange ins Reine bringen lassen. Möchte die folgende Erörterung, welche dieß in aller Bescheidenheit zu erreichen versucht, eine nicht ganz unbefriedigende Antwort auf unsere dritte Frage geben:

C. Läßt sich unsere Stelle überall nicht aus einem dem Apostel Paulus erweislich geläufigen Vorstellungskreise zur Klarheit bringen?

Was ich, insbesondere zur Bestimmung der Verschiedenheit zwischen *εἶναι ἴσα θεῷ* und *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπ.*, voraussetze, ist

bb. eine alttestamentliche Geschichtsdarstellung. Ich parallelisire unsere Stelle mit der Darstellung vom Falle der ersten Menschen in der Genesis 2. 3. Eine Parallele zwischen beiden Stellen ist, wie ich, nachdem die vorzutragende Erklärung bereits bei mir sich festgestellt hatte, gesehen habe, schon von dem Niederländer W. Est († 1613) in seiner Auslegung des Philipperbriefs gezogen. Seine Auffassung von Phil. 2, 6. ist sonst nicht richtig, und so erhält

bei ihm auch der Vergleich mit Gen. 2. 3. ein falsches Licht. Allein das Moment der Urgeschichte, worauf es hauptsächlich ankommt, ist treffend von ihm angedeutet. Seine Worte a) sind diese: „Sensus est: Qui cum esset ac sit verus Deus, non existimavit aequalitatem Dei sibi esse rapinam, hoc est, rem alienam et ex rapto usurpatam, ut propter hoc tantopere semet humiliaverit, velut agnoscens usurpasse se aliquid non suum, quod humiliando se deponere voluerit, q. d. Non haec est causa humilitatis Christi, quippe qui non usurpative, sed vere Deus esset. Ubi latenter taxatur diaboli et hominis superbia, qui divinitatem appetendo quodammodo eam rapuerunt, et propter hoc humiliati sunt vel inviti." Vergeblich allerdings würden wir in unserer Stelle einen stricten und ausgeführten Vergleich zwischen der Handlungsweise Christi nebst ihrem Grunde und ihrer Folge und der der ersten Menschen suchen. Allein ich sehe in ihr einen unausgeführten, nur angedeuteten Vergleich, eine Anspielung, wobei die Vorstellung jener Geschichtsdarstellung gleichsam an der Anschauung der Handlungsweise Christi, welche im Momente des Schreibens in der Seele prävalirt, vorübergleitet, so daß die Momente, welche jene Vorstellung zum Vergleiche darreicht, nicht ihrem ganzen Umfange nach und im Einzelnen selbst nicht in ursprünglicher Schärfe festgehalten werden, sondern nur andeutungsweise in die Darstellung übergehen. Die Voraussetzung einer solchen Benutzung der Urgeschichte ist freilich nur unter der zwiefachen Annahme zulässig, daß es dem Apostel geläufig ist, eine Parallele zwischen Christus und den ersten Menschen zu ziehen, und sodann, daß er dabei nicht ängstlich die einzelnen Züge der Urgeschichte nach wörtlicher Fassung festhält, sondern sie, in ihren Geist eingehend, in freierer Weise benutzt. Wie aber

a) S. Absolutissima in omnes Beati Pauli et septem catholicas Apostolorum epistolas commentaria etc. auctore Dn. Guilielmo Estio etc. Colon. Agripp. 1631. f. 657.

an dem Ersteren nicht zu zweifeln ist, da in Stellen wie Röm. 5, 12. 1 Kor. 15. Vergleiche vorliegen, welche erkennen lassen, daß in der religiösen Anschauung des Apostels die Thatsachen jener Geschichte und das Leben des Erlösers eng verbunden sind a), so möchte das Letztere, in Bezug worauf immerhin auch 1 Kor. 11, 7. verglichen werden mag, schon daraus sich ergeben, daß Paulus z. B. Röm. 5, 12., wo die Parallele mit Christo dieß mit sich brachte, auf Adam b) verweist, als den, welcher zuerst gesündigt hat, während er 2 Kor. 11, 3., wo der Vergleich der Gemeinde mit der *παρθένος ἁγνή* ihn darauf führte, die Eva als die von der Schlange verführte (vergl. 1 Tim. 2, 15.) erwähnt. Als Momente aber, welche aus der Geschichte des Sündenfalles dem Apostel beim Niederschreiben unserer Stelle vorschwebten und dieser ihre eigenthümliche Färbung verliehen, glaube ich folgende bezeichnen zu dürfen.

Zunächst das Gelüsten der ersten Menschen nach eigenmächtiger Selbstüberhebung zur Gottgleichheit in einer Weise, wie diese ihnen nicht zukam. Es war hauptsächlich das *ἔσεσθε ὡς θεοί* (Gen. 3, 5. LXX.), was sie verleitete, einen

---

a) Vergl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1844. Bd. 2. S. 472.

b) Daß unter *ἄνθρωπος* nicht Eva zu verstehen sey, — Pelagius freilich verstand darunter das Weib —, sondern Adam, darüber möchte jetzt kein Streit seyn können. Entsteht aber die Frage, wie Paulus dazu gekommen sey, den Adam als den zu nennen, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen sey, so meine ich, daß die bemerkte einfache Antwort ganz im Geiste Pauli gegründet sey. Von der Richtigkeit anderer Erklärungen, wie: „daß Adam und Eva ja doch Ein Fleisch seyen, Paulus also beide als Einen Menschen bezeichnen könne" (Dannhauer), oder „Adam werde als das Haupt des ersten Menschenpaares genannt, das als Einheit aufzufassen sey" (Olshausen), oder „das Verbot des Baumes (Gen. 2, 17.) gehe der Erschaffung des Weibes voraus, diese also habe es nur von ihrem Manne gehört gehabt und folglich geringere Schuld als dieser, und darum werde von Paulus der Mann als der Erstsündigende bezeichnet" (Fritsche), vermag ich nicht mich zu überzeugen.

Raub zu begehen an den Früchten des Baumes, welchen ihnen Gott nicht als ihr Eigenthum, wie die übrigen, zugewiesen, sondern als ein vorrechtliches Besitzthum der Elohim ausgenommen hatte (Gen. 3, 22: Ἰδού, Ἀδὰμ γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν). Nun kann freilich eine Schwierigkeit bei der Beziehung unseres οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auf jenes ἔσεσθε ὡς θεοὶ einmal darin gesehen werden, daß in der Genesis der Plural θεοί steht, und sodann darin, daß dort die eigenmächtige Selbsterhebung zur Gottgleichheit eine bestimmte Beziehung hat zum Baume der Erkenntniß Gutes und Bösen (ἔσεσθε ὡς θεοί, γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν). Allein die erste Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man bedenkt, daß Paulus von seinem Standpuncte aus[a]) nicht von einer eigenmächtigen Selbsterhebung zu den Elohim, zu mehreren Götterwesen, sondern nur zu Gotte sprechen konnte. Die andere Schwierigkeit aber scheint mir nicht so groß zu seyn, um ihretwegen sofort eine Anspielung unserer Stelle auf Gen. 3, 5. zu leugnen. Denn bei einer Anspielung pflegen eben nicht die einzelnen Momente in ausführlicher Bestimmtheit benutzt, sondern nur das Hauptmoment festgehalten zu werden. Dieses ist aber Gen. 3, 5. das ἔσεσθε ὡς θεοί. Ja man kann noch weiter gehen und annehmen, daß Paulus immerhin auch das γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν nicht ignorirt habe. Jener Baum der Erkenntniß Gutes und Bösen hat bei wörtlicher Fassung die Interpreten, mochten sie nun den ersten Menschen von Haus aus eine hohe Einsicht zuschreiben, oder bei dem göttlichen Bilde, wonach sie geschaffen sind, an ihre Bestimmung zur Gottähnlichkeit — auch in der Erkenntniß denken, immer in Verlegenheit gesetzt[b]). Welche Deutung ihm Paulus gegeben habe, darüber gewährt keine Stelle seiner Briefe ausdrück-

a) Vergl. 1 Kor. 8, 6: Ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ κτλ.

b) Vergl. D. F. Strauß, die christliche Glaubenslehre. Bd. 2. S. 20 ff.

lichen Aufschluß. Indeß sollte es zu gewagt seyn, zu supponiren, daß er bei demselben überall nur daran gedacht hat, daß die ersten Menschen nicht selbständig und willkürlich zwischen Gutem und Bösem unterscheiden lernen, also nicht autonomisch werden, sondern immer und überall Gott als ihren Herrn und Gebieter und sein Gebot als ihr Lebensgesetz ansehen sollten[a])? Daß Paulus den Baum der Erkenntniß in jener Erzählung nicht gepreßt, sondern auf das Moment der eigenmächtigen Verkehrung des von Gott geordneten Verhältnisses, wonach der Mensch Gehorsam üben soll, das größte Gewicht gelegt habe[b]), kann man wohl, ohne zu weit zu gehen, daraus schließen, daß er Röm. 5, 12., wo er im Hinblick auf die Geschichte vom Entstehen des Uebels den Tod als in Folge der Sünde Adam's und ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον in die Menschheit eintreten und sich ausbreiten läßt, den Baum der Erkenntniß gar nicht erwähnt. Denn wenn er darin ein bedeutendes Moment gesehen hätte,

a) Tholuck, — s. die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. 6. A. Hamb. 1839. S. 216. —, bestimmt den Sinn der Urkunde so: „Der Mensch, der vorher sich, gemäß seiner Bestimmung, einer heiligen Unschuld erfreute, in der er von keinem andern Willen wußte, als vom Willen Gottes — gleichwie auch der Mensch in der Ewigkeit von keinem andern Wollen wissen wird — trat aus dieser heraus und wurde autonomisch, wollte nicht mehr das göttliche Lebensgesetz als das höchste anerkennen." Vergl. über die Urkunde außer v. Cölln's bibl. Theol. Bd. 1. S. 224 f. Tuch, Commentar zur Genesis, S. 54 f., insbes. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Bd. 2. S. 470 ff. und 527.

b) Dieselbe Auffassung des Sinnes vom Verbote jenes Baumes findet sich bei Augustin. de Genesi ad literam 8, 13: „Quare prohibitum est, nisi ut ipsius per se bonum obedientiae et ipsius per se malum inobedientiae monstraretur? Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo, ne admitteretur, sola deberet iussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas — humanae voluntati praeponeretur? Dominus quidem cur iusserit, viderit; facien-

daß es gerade der Baum der Erkenntniß Gutes und Bösen war, wovon die ersten Menschen aßen, wenn ihm als der Grundtrieb zur Uebertretung und somit als letzte Ursache des Todes gerade das Verlangen nach jener Erkenntniß erschienen wäre, wie hätte er diesen Zug aus der Geschichte vom Sündenfalle, der ja dann zur Erklärung des Uebels in der Welt sowohl als zum Nachweis der Art, wie es durch Christum getilgt werden solle, für ihn die höchste Wichtigkeit hätte haben müssen, mit Stillschweigen übergehen mögen. Allein irre ich nicht, so konnte Paulus diesen Zug der Geschichte überhaupt nicht in solcher stricten Weise nehmen, aus dem Grunde schon, weil er Christo, dem ἄνθρωπος, den er Adam gegenüberstellt, die höchste Einsicht zuschrieb (— Er ist uns von Gott gemacht zur Weisheit —), und ihn doch als den *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* a) wußte. Paulus hätte dann die *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός*, durch welche *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (Röm. 5, 19.), specifisch darein setzen müssen, daß Christus in der Unkenntniß des Guten und Bösen geblieben sey. Oder aber, wenn ihm die höhere Einsicht, zu welcher die Erkenntniß des Guten und Bösen gehört, als preiswürdig vorkam, wie wir nicht zweifeln können, da er ja in Christo sie fand und bei dessen Jüngern, insofern sie nicht Kinder werden sollten am Verständniß, sondern in der Bosheit, wünschte, so hätte er doch, weil er dann jene Erkenntniß ohne Durchgang durch die Sünde, ohne daß der Mensch an sich selbst die befleckende Erfahrung des Bösen machte, für unmöglich hätte halten

---

dum est a serviente quod iussit, et tunc forte videndum est a promerente, cur iusserit. Sed tamen, ut caussam iussionis huius non diutius requiramus, si haec ipsa magna est utilitas homini, quod Deo servit, iubendo Deus utile facit, quidquid iubere voluerit, de quo metuendum non est, ne iubere, quod inutile est, possit.

a) S. 2 Kor. 5, 21. Vergl. dazu Köstlin a. a. O. S. 308. Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. 2. Abdr. Hamburg 1833. S. 28 ff. und 31.



müssen, einen sündlosen ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός mit jener Erkenntniß nur dann zu denken vermocht, wenn er etwa auf doketische Weise die volle Wahrheit der menschlichen Natur in Christo geleugnet hätte. Wie weit er aber von doketischer Weise fern war, ließe sich aus dem ganzen Zusammenhange seiner Lehrentwickelung darthun, wenn nicht einzelne deutliche Aussprüche a) es schon zur Genüge bewiesen.

Wird nun aber der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, wobei theils schon durch die negative Form die Vermuthung nahe gelegt wird, daß dem Verfasser ein Beispiel vorgeschwebt habe, zu welchem er Christi Verfahren im Gegensatze sich vorstellte, theils noch entschiedener der Artikel τό mir darauf hinzuweisen scheint, daß ihm ein bestimmtes, aus einer bekannten Darstellung bekanntes Seyn gleich Gott vor der Seele gegenwärtig gewesen sey, als Anspielung auf Genesis 3, 5. b) gefaßt, so erhalten wir den dem Zusammenhange unserer Stelle durchaus angemessenen Gedanken: Christus machte nicht hochmüthigerweise Anspruch auf ein autonomisches Leben, das allein Gotte zukommt, das dieser sich als sein Eigenthum reservirt hat. Dieß wäre das negative Moment der Selbstverleugnung, — das sich nicht eigenmächtig Selbsterheben, wie's der Hochmüthige zeigt —, etwas rein Innerliches, das durch die Hinweisung auf eine historische Thatsache, in welcher das Gegentheil sich dargelegt hat, gleichsam plastisch anschaulich werden soll. Hiebei würde denn

a) Vergl. außer den beiden Hauptausführungen des Apostels über Sünde und Gnade, Röm. 5, 12 ff. und 1 Kor. 15, 21 ff., welche bei der Ansicht, daß Christus nur eine Menschengestalt irgend wie angenommen habe, nicht ein organisches Glied der Menschheit, ein menschliches Individuum, wie Adam, gewesen sey, geradezu unmöglich seyn würden, insbes. Röm. 1, 3. 9, 5. Gal. 4, 4., 2 Kor. 13, 4. Vergl. außerdem Röm. 8, 3. mit Hebr. 5, 2. (und 1 Tim. 2, 5.).

b) „Ihr werdet seyn, wie Elohim, werdet selbst wissen, was gut und böse ist, so daß ihr nicht weiter nöthig habt, euch Vorschriften machen zu lassen."

auch die positive Seite zu dem οὐχ ἁρπ. ἡγ. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, nämlich ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν — γενόμενος, das rechte gegensätzliche Verhältniß gewinnen. Denn das Knechtseyn und das Seyn wie ein Mensch gerade war's, worüber die ersten Menschen hinaus wollten. Wie μορφὴν δούλου λαβὼν auf den Ungehorsam, wozu jene durch hochmüthige Gedanken verleitet wurden, hindeutet, so erinnert die weitere Erläuterung dieser Aussage durch ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος an das, wodurch in der Genesis der Ungehorsam der ersten Menschen charakterisirt wird, indem jene Gott sagen läßt (3, 22): Ἰδού, Ἀδὰμ γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν.

Sodann sehe ich ein zweites Moment, welches auf die Form unserer Stelle eingewirkt hat, in dem Zuge der Urgeschichte, wonach die Androhung des Todes (Gen. 2, 17.) gegen die Uebertreter ausgeführt wird (Gen. 3, 16—22.). Freilich versteht man unter dem Sterben (2, 17.) den geistlichen Tod, die Unseligkeit des inneren Lebens a), wie diese sofort nach dem Falle in der Scham und in der Angst vor Gott sich zeigt, was Manche wollen, um den Widerspruch zu lösen, der in dem בְּיוֹם 2, 17. und darin liegt, daß die ersten Menschen nicht an dem Tage der Uebertretung zur Erde werden, oder um die Ansicht von dem leiblichen Tode als ursprünglicher Naturnothwendigkeit festhalten zu können b), so läßt sich jener Zug zur Erläuterung des ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου κτλ. nicht ge-

a) Die Auskunft, welche bei Baumgarten, theol. Commentar zum A. T. Th. 1. S. 43 f. sich findet, „daß die Drohung allerdings vom physischen Sterben am Tage der Uebertretung zu verstehen sey, daß aber zwischen Drohung und Uebertretung durch die Erschaffung des Weibes ein modificirender Umstand eingetreten sey, der die Erfüllung der Drohung hindere," kommt hier, wo von paulinischer Vorstellung die Rede ist, nicht weiter in Betracht.

b) Vergl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus. Th. 1. S. 168.

brauchen. Allein daß Paulus jenes Sterben nicht vom geistigen Tode verstand, ergibt sich a) aus den Stellen Röm. 5, 12. und 1 Kor. 15, 21., in welchen Paulus, die Todesherrschaft an Adam anknüpfend, anerkanntermaßen auf das zweite und dritte Kapitel der Genesis zurückgeht. Ob Paulus auf jenen Widerspruch überall bei seinem Studium der Genesis gekommen sey, oder ihn etwa dadurch sich gelöst habe, daß er, wie einzelne christliche Interpreten b), unter dem מות תמות das dem leiblichen Tode als einer unentrinnbaren Nothwendigkeit Verfallenseyn c) verstand, läßt sich nicht ermitteln. Gewiß ist nur, daß er das Sterben vom physischen Tode verstand, und wir lassen es füglich dahingestellt seyn, ob er bei diesem nur den Moment des Uebergangs, oder zuweilen zugleich die mannichfachen Schmerzen und Mühseligkeiten des irdischen Lebens, welche auf demsel-

a) Vergl. was Dähne, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, Halle 1835. S. 47. sehr richtig über Röm. 5, 12—14. wider Usteri, Rückert, Köllner und A. zur Erhärtung der Annahme, daß dort vom physischen Tode die Rede sey, bemerkt hat. Schlagend ist außerdem, was J. Müller a. a. O. Bd. 2. S. 385. sagt: „An der ersten Stelle ist von einem Tode als Folge der Sünde die Rede, aber es ließe sich, die Stelle für sich betrachtet, allenfalls noch bezweifeln, ob damit der physische Tod gemeint sey. An der andern Stelle ist offenbar von dem physischen Tode und seiner Herrschaft über das menschliche Geschlecht im Gegensatze gegen die auferweckende Wirksamkeit des Erlösers die Rede, aber es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß dieser Tod Folge der Sünde sey. Vermöge jenes Parallelismus [worin diese beiden Stellen zu einander stehen] erhält jede Stelle von der andern die Ergänzung der in ihr nicht vollständig ausgedrückten Bestimmung."

b) Z. B. Theodoret (quaest. 38. in Genes.), Chrysostomus (homil. 17. in Gen.), Augustin (de pecc. mer. et remiss. 21.). S. Strauß, christl. Glaubenslehre. Bd. 2. S. 26 ff.

c) Vergl. Röm. 8, 10., wo Paulus den dem Tode geweihten Leib σῶμα νεκρὸν nennt.

den Verhältnisse beruhen, das in seiner höchsten Steigerung den Tod hervorbringt a), sich vorgestellt habe.

Steht es aber fest, daß Paulus in dem Gen. 2, 17. angedrohten Sterben den physischen Tod gesehen hat, so liegt eine Anspielung an jene Erzählung sehr nahe in folgender Weise. Die ersten Menschen raubten in hochmüthigem Gelüsten etwas, das ihnen nicht gehörte. Dafür wurde ihnen entzogen, was ihnen zugedacht war, das ewige Leben (Gen. 3, 24.). Dieß war für sie, welche in dieser Rücksicht Gotte gleich werden sollten, eine Erniedrigung und Schmach. Christus enthielt sich nicht nur eines solchen Beginnens, mehr noch, er setzte sich selbst herunter, übernahm gehorsam etwas, das ihm gar nicht zukam, den Tod, ja den schmachvollen Kreuzestod. Darum theilt denn Gott ihm, während er über die ersten Menschen eine Schmach verhängt hat, ein herrliches Loos zu. Dieß ist das ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε, welches den Gegensatz bildet zu ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, und wobei nicht an eine Erhöhung über das Irdische hinaus (Matthies), an eine örtliche Erhebung in den Himmel, sondern an die Erhebung zum Empfange der Anerkennung seiner κυριότης zu denken ist. Nur bei dieser Beziehung des ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ. liegt in dem ἐταπείνωσεν, das nicht bloß synonym mit ἐκένωσε seyn kann, und das man von diesem nicht so zu unterscheiden hat, daß jenes semetipsum depressit, dieses, auf die Handlungsweise bezogen, submisse se gessit (van Hengel, de Wette) bedeute, eine wirkliche Steigerung b) und Darlegung des vollen Begriffs

a) Vergl. von Cölln's bibl. Theologie. Bd. 1. S. 225. J. Müller a. a. O. Bd. 2. S. 386.

b) Die vielfach verhandelte Frage, ob der mit ὅς beginnende Relativsatz bis γενόμενος, oder bis ἄνθρωπος, oder gar bis σταυροῦ auszudehnen sey, ist freilich für die Auffassung unserer Stelle von weniger Bedeutung. Allein ich glaube, meine Ansicht hierüber an diesem Orte wenigstens andeuten zu müssen. Bis σταυροῦ scheint mir der Relativsatz aus dem Grunde nicht

der Selbstverläugnung, und läßt sich einsehen, inwiefern gerade in der Uebernahme des Todes, ja des Kreuzestodes eine Selbsterniedrigung liege.

Hiebei muß freilich aus dem Zusammenhange des paulinischen Lehrbegriffs sich nachweisen lassen, daß er Christo die Möglichkeit, nicht zu sterben, vindicirt habe. Sonst wäre die Uebernahme des Sterbens keine Selbsterniedrigung, und doch wird jene so angesehen, und nur gesagt, daß sie eine solche um so mehr sey, als das Sterben auf schmachvolle Weise stattgefunden habe (*μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*). Bewegten wir uns im Kreise des johanneischen Lehrbegriffs, so könnten wir uns einfach auf Joh. 10, 17. 18. berufen, wo Christus sagt: *Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ'*

---

ausgedehnt werden zu dürfen, weil dann *ἐταπείνωσεν* gleichfalls auf *ὑπάρχων* zurückginge, hier aber eine Gleichzeitigkeit von dem, was durch *ἐταπ.*, und dem, was durch *ὑπάρχων* ausgesagt wird, in der Vergangenheit, wenn man zugleich an *ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών* denkt, sich nicht dürfte nachweisen lassen. Vergl. das unter III. Angemerkte. Verbinden wir aber den Relativsatz mit *ἄνθρωπος*, so scheint mir in dem asynthetisch angeschlossenen *ἐταπ. ἑαυτὸν* eine zu große Härte zu liegen, als daß wir sie anzunehmen etwa deßhalb uns entschließen dürften, weil dadurch ein besonderer Nachdruck entsteht. Die Steigerung ist ohnedieß genügend dadurch bezeichnet, daß *ἐταπείνωσεν* dem *ἑαυτὸν* voransteht, während *ἐκένωσε* dem *ἑαυτὸν* folgt. Deßhalb schließe ich den Relativsatz mit *γενόμενος* und stelle das Verhältniß der Satzglieder so: V. 6. und 7. wird die Selbstverleugnung Christo theils in negativer, theils in positiver Weise beigelegt. Der positive Begriff, welcher in *ἑαυτὸν ἐκένωσε* liegt, wird in verstärkter Weise fortgeleitet durch *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, die nähere Bestimmung aber des *ἑαυτὸν ἐκένωσε*, welche eine zwiefache ist, *μορφὴν δούλου λαβών* und weiter *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, wird gleichfalls fortgeleitet, theils durch *καὶ ἐν σχήματι — ἄνθρωπος*, theils durch *ὑπήκοος — σταυροῦ*.

ἐμαυτοῦ a). Wiewohl dieser Gedanke bei Paulus nirgends in dieser Bestimmtheit ausgesprochen ist, so liegt er doch consequenterweise in seiner Ansicht von dem Connexe zwischen Sünde und Tod. Zwar hat es seine Richtigkeit, daß Paulus, ganz in Uebereinstimmung mit Gen. 2, 7. 3, 19., den Menschen (ersten Adam) nicht als unsterblich geschaffen betrachtet. Nennt er ihn doch ausdrücklich in Bezug auf die ursprüngliche Substantialität seines Leibes ἐκ γῆς χοϊκός (1 Kor. 15, 48.) und bezeichnet diesen Leib, in dem die Nachkommen Adam's dessen Bild an sich tragen, als der Zerstörung unterworfen (V. 42. 44. 49. vergl. Phil. 3, 21.), ja sagt von den stofflichen Bestandtheilen desselben ganz unbedingt, daß sie in die Sphäre eines vollendeten Daseyns im Reiche Gottes nicht eingehen können. Unterscheidet er doch ferner zwischen einem psychischen Leibe und einem pneumatischen, und bezeichnet es als eine nothwendige Ordnung in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts, daß der psychische Leib der erste ist, auf welchen der pneumatische erst folgt (V. 46.). Wie kann er dabei, da er doch Christum als wahrhaftigen Menschen bezeichnet (Röm. 5, 12 ff.), welcher der σάρξ nach von David abstammt (Röm. 1, 3.), vom Weibe geboren ist (Gal. 4, 4.) u. s. w., diesem die Möglichkeit, nicht zu sterben, vindiciren? Gewiß nicht insofern, als ob ihm die Unsterblichkeit als eine anerschaffene zukäme. Aber in folgender Weise läßt es sich denken. Der physische Tod ist für die Natur des Menschen an sich vorhanden, aber als Möglichkeit, welche aufgehoben werden soll. Als einer Unvermeidlichkeit, als dem Gesetze seines Daseyns ist der Mensch ihm erst um der Sünde willen unterworfen. Vergl. Gen. 3, 9. Weish. Salom. 2, 23. 24.: Ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος (a. Lesart ἰδιότητος) ἐποίησεν αὐτόν. Φθόνῳ γὰρ

a) Vergl. Lücke, Comm. über das Evang. des Johannes. 2. A. Th. 2. S. 358.

διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. So ist auch nach Paulus der Tod der Sünde Sold, und zwar nicht bloß der geistige, sondern auch der physische. Vergl. Röm. 5, 12: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, und 1 Kor. 15, 21: Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Wäre freilich Paulus hiebei völlig dem gewöhnlichen jüdischen Lehrtypus gefolgt, nach welchem schlechthin wegen der Sünde Adam's der Tod als Strafe für Alle festgesetzt ist, so daß selbst bei individueller Sündlosigkeit diese Ordnung vollzogen werden muß a), so ließe sich doch nicht einsehen, wie er hätte sagen können, es sey für Christum das Sterben eine Selbsterniedrigung gewesen. Allein daß Paulus von jenem Typus abweiche, ist aus dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Röm. 5, 12.) zu entnehmen, wodurch, da es aufzulösen ist in ἐπὶ τούτῳ, ὅτι, propter id, quod b), die Sünde als das empirisch bei Allen (vor Christo) eingetretene Medians zwischen Sterblichkeit und Sterben gesetzt ist c). Daher muß Paulus der sündlosen menschlichen Natur Todesfreiheit beigelegt haben. Wie er diese sich etwa begreiflich gemacht habe, darüber geben seine Briefe keinen sichern Aufschluß. Vielleicht hat er sie als ein unergründliches Geheimniß nicht zu ergründen versucht. Vielleicht hat er sie im Zusammenhange seiner Gedanken über das Verhältniß des σῶμα zum πνεῦμα und über die Auferstehung

---

a) Vergl. Paraphr. Chald. Ruth. 4, 22: „Propter illud consilium constituti sunt rei mortis omnes habitatores terrae." Isaak Karo f. 47. 1: „Nemo omnium moritur, nisi propter peccatum hominis primi." R. Bechai in Cad hackemach f. 5, 4: „Etiam iusti perfecti, qui nunquam peccaverunt, comprehensi sunt sub poena mortis." S. Meyer, kritisch-exeget. Comm. über das N. T. 4. Abth. S. 119.

b) S. Reiche und Fritsche zu d. St.

c) Vergl. J. Müller a. a. O. Bd. 2. S. 392 ff. De Wette, kurze Erkl. der Briefe an die Korinther, S. 141. Meyer, kritisch-exeget. Commentar. 5. Abth. S. 273 f.

entweder sich als das Vermögen zu einer plötzlichen schmerzlosen Umwandlung des σῶμα ψυχικὸν in das σῶμα πνευματικὸν τῆς δόξης vorgestellt, oder aber angenommen, daß die Verwirklichung der in der anfänglichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ruhenden Todesmöglichkeit in der Weise ausgeschlossen werde, daß der Geist bei sündloser Entwicklung allmählich fortschreitend seine Leiblichkeit durchdringe, sie sich selbst adäquat mache und also zu dem verkläre, was sie ihrer Bestimmung nach werden soll, zu seiner vollkommenen Erscheinung und Offenbarung. Fehlte nun aber bei Christo als dem Sündlosen jenes Medians, jene Ursache des wirklichen Todes, so blieb zwar immer die Möglichkeit des Sterbens, wegen seiner Theilnahme an der σάρξ, aber zugleich war für ihn die Möglichkeit vorhanden, nicht zu sterben. Das Sterben war für ihn keine Naturnothwendigkeit. Und so konnte allerdings von ihm gesagt werden, daß er freiwillig sich erniedrigt, indem er den Tod, gleich als hätte er ihn verwirkt, übernommen habe a).

## III.

### Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.

Aus den vorstehenden Bemerkungen dürfte sich ergeben, daß durch die Erklärung unserer Stelle aus einer Anspielung

---

a) Diese freie Selbstbestimmung Christi zum Tode ist das dem Rathschlusse Gottes, wonach Christus, obwohl er der ἴδιος υἱὸς θεοῦ war, sterben sollte, nicht mußte, entsprechende Moment. Vergl. Röm. 8, 32: Ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν, was nicht, wie Winer und Tholuck wollen, largitus est, quem sibi retinere poterat, bedeutet, sondern es hat das Wort παρέδωκεν, von Gott in Beziehung auf Christum gebraucht, nur den Begriff von Hingabe in den Tod. S. Rückert, Comm. über den Brief P. an die Röm. 2. A. B. 1. S. 468. Fritsche, P. ad Rom. ep. Tom. II. p. 209. Baumgarten-Crusius, Comm. über den Br. P. an die Römer. S. 250. Meyer, kritisch-exeget. Comm. 4. Abth. (zu Röm. 4, 25.). S. 105. — Vergl. außerdem Röm. 5, 8. 2 Kor. 5, 21.

auf Gen. 2. 3. sofort die schwierigsten Puncte derselben klar und durchsichtig werden. Allein nicht ableiten läßt sich aus jener Erzählung allein, was unter den Ausdrücken ἐν μορφῇ θεοῦ und ἑαυτὸν ἐκένωσε zu verstehen sey. Gleichwohl aber sind diese Ausdrücke für die Erfassung des von dem Apostel V. 6 ff. über Christum ausgesagten Gedankens von nicht geringer Wichtigkeit. Ihre Erklärung hängt aber hauptsächlich von der Zeitbeziehung ab, in welche das Particip ὑπάρχων zu den Verbis finitis V. 6. und 7. gesetzt wird. Was hier das Richtige sey, ist also weiter zu überlegen.

Festgestellt ist bereits unter I, 1. b., daß in logischer Beziehung das Particip ὑπάρχων nicht causal, sondern concessiv zu fassen sey. Bei dieser concessiven Fassung sind indeß folgende sehr verschiedene Zeitbeziehungen möglich. Das Particip ὑπάρχων kann

1. als reines Präsens genommen und übersetzt werden: obwohl er in göttlicher Gestalt ist. Dann läßt sich ein Zwiefaches denken. Entweder nämlich ist dann durch ὑπάρχων über Christus etwas ausgesagt, das er zur Zeit des Schreibenden war, oder etwas, das er immerwährend ist.

a. Im ersteren Falle werden wir gedrängt, bei ὑπάρχων ἐν μ. θ. an die nachzeitliche Existenz Christi zu denken. Denn als Paulus schrieb, hatte jener seine irdische Laufbahn vollbracht. Welche Bedeutung dann ἐν μορφῇ θεοῦ annimmt, ist oben unter II, 1. angezeigt. Hiegegen spricht aber außer Anderem ganz bestimmt dieß, daß das Particip mit einem Präteritum, ἡγήσατο, verbunden ist. Da dieses etwas von der Vergangenheit aussagt, so kann jenes, welches eine Gleichzeitigkeit enthalten muß, nicht auf die Gegenwart des Schreibenden, welche dazumal, als das ἡγήσατο stattfand, noch ein Zukünftiges war, eingeschränkt werden [a]).

a) Vergl. Winer, Gramm. S. 291.

b. Dagegen würde der Zusammenhang des präsentisch gefaßten Particips mit einem Präteritum nicht an sich als Anstoß zu betrachten seyn, wenn wir annehmen, daß durch jenes etwas ausgesagt sey, das von Christo für alle Zeiten, also sowohl für die Zeit des Schreibenden, als für die Zeit, welche ihm vergangen und zukünftig ist, sich aussagen läßt. Es tritt dann die Beziehung zu dem Präteritum, welches eine That der Vergangenheit angibt, vor dem Gedanken an die immerwährende Eigenthümlichkeit dessen, welchem sie zugeschrieben wird, zurück. Gleichwohl wird jene Beziehung nicht verletzt, da ja die immerwährende Eigenthümlichkeit auch die Vergangenheit umfaßt. Dann haben wir zu übersetzen: Obgleich er seiner immerwährenden Eigenthümlichkeit nach in Gottes Gestalt = Gottes Sohn ist a), wollte er doch nicht rauben u. s. w. Wir untersuchen hier nicht, ob überall das Particip Präs. diese Auffassung, auch dann, wenn es (causal oder) concessiv, wie an unserer Stelle nothwendig, zu nehmen ist, oder nur dann zuläßt, wenn es, mit dem Artikel verbunden, als inhärirendes Prädicat zu einem voraufgehenden Substantiv erscheint, wie z. B. Joh. 3, 13 b). An unserer Stelle widerstrebt dieser Auffassung entschieden der Umstand, daß *μορφὴν δούλου λαβών*, wodurch *ἑαυτὸν ἐκένωσε*, das ebenso wie *οὐχ ἡγήσατο*, da es erst die positive Seite von diesem ist, auf *ὑπάρχων* bezogen werden muß, näher bestimmt wird, im Gegensatze zu *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* steht. Aus diesem Gegensatze leuchtet ein, daß das Seyn in der Gottesgestalt, eben weil ihrer Christus sich entleerte, als er Knechtsgestalt annahm, in der Anschau-

a) Diese Auffassung der Zeitbeziehung des Particips findet sich bei Wilh. Est a. a. O. Fol. 657., der ihm indeß eine andere logische Beziehung gibt, in den Worten angedeutet: cum esset ac sit verus Deus.

b) Vergl. zu dieser St. Lücke a. a. O. Th. 1. S. 468.

ung des Apostels weder der Zeit, da er schrieb, noch zugleich der Zukunft, sondern allein der Vergangenheit angehörte.

2. Hiernach können wir nicht zweifeln, daß ὑπάρχων als Partic. Imperf. genommen werden muß. Denn daß das Partic. Präs., mit einem Präteritum verbunden, die Stelle eines Partic. Imperf. vertreten kann, braucht nicht bewiesen zu werden. Vergl. Joh. 1, 49. 5, 13. 11, 31. 49. 21, 11. Apostelg. 7, 2. 11, 1. 18, 24. 19, 24. 2 Kor. 8, 9. Hebr. 5, 8. 1 Petr. 3, 5. Es geht ὑπάρχων auf den Zeitraum in der Vergangenheit, welcher dem durch die Verba finita ausgesagten Factum gleichzeitig ist. Fragen wir nun aber, welches jener Zeitraum sey, so läßt sich im Allgemeinen sowohl an die irdische Existenz, als an die Präexistenz Christi denken.

a. Denken wir an die irdische Existenz Christi, so treten uns zwei in Bezug auf die Zeitabgrenzung des durch ὑπάρχων und des durch die Verba finita, οὐχ ἡγήσατο, ἑαυτὸν ἐκένωσε, Ausgesagten verschiedene Erklärungen entgegen.

aa. Eine Partei faßt bei dem Ausdrucke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων die zeitliche Existenzform Christi während seines irdischen Lebens überhaupt, schlechtweg den historischen Christus ins Auge. Wir sehen hier von den Gründen ab, mit welchen man diese Ansicht durch Rücksichtnahme auf irgend welche bestimmte Auslegung des Satzes: οὐχ ἁρπ. ἡγ. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ zu stützen versucht hat, wie wenn z. B. gesagt wird: Da dieser Satz bedeutet: Christus wollte hier auf Erden nicht göttliche Ehre genießen, so kann ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nur bedeuten: obgleich er hier auf Erden Gottes Ebenbild war u. s. w. Diese Gründe müssen uns, da die bisherigen Auslegungen jenes Satzes sich unhaltbar erwiesen haben, hier von vorn herein irrelevant seyn. Man hat indeß auch andere Gründe angeführt. Man hat gesagt: Der Name Christus Je-

sus (V. 5.) bezeichnet nur den historischen Christus. Allein, daß diese Bemerkung die apostolische Anschauung von Christus und ihre Weise, über ihn sich auszudrücken, nicht treffe, geht schon aus dem Einen hervor, daß z. B. der nachzeitliche, zum Himmel erhöhete, einst sich offenbaren sollende Christus gleichfalls Ἰησοῦς Χριστός genannt wird. Vergl. 1 Petr. 1, 7. ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. Man hat ferner bemerkt, V. 8. bis 11. sey deutlich von dem irdischen und zum Himmel erhöheten Christus die Rede a). Indeß wenn auch V. 8. auf den irdischen Christus geht, so folgt daraus nicht, daß V. 6. und 7. (ὅς — γενόμενος, wo der Relativsatz schließt) nicht über Christus in seiner Präexistenz geschrieben sey. Vielmehr gerade die Fortleitung des ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος durch καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος scheint mir darauf hinzudeuten, daß in dem Satze, welcher mit καὶ beginnt, nachdem erst darauf Gewicht gelegt ist, daß Christus geworden ist ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, nun eine Aussage darüber angeschlossen werden solle, wie er ὡς ἄνθρωπος gehandelt habe. Aus V. 9 ff. aber würde, daß vorher nur vom historischen Christus gesprochen seyn könne, weil das Erheben in den Himmel nur für diesen als Belohnung sich denken lasse, überall nur dann etwa zu folgern gestattet seyn, wenn ὑπερύψωσε wirklich die Erhöhung Christi in den Himmel bedeutete. Daß dieß aber nicht der Fall sey, ist bereits oben gezeigt. Man hat endlich sich darauf berufen zu müssen gemeint, daß nur der historische Christus als Vorbild aufgestellt werden könne b), und insbesondre hat man es sehr auffallend gefunden, wenn das Vorbildliche in Christo hauptsächlich in seinen Entschluß, Mensch zu werden, gelegt und dieser Entschuß der ewigen

a) S. de Wette a. a. O. S. 186.

b) G. F. H. Rheinwald, Comm. über den Brief an die Philipper, Berlin 1827, zu der St.

und bloß göttlichen Person dann doch wieder aus dem Gesichtspuncte eines menschlichen Verhältnisses, des Gehorsams (γενόμενος ὑπήκοος), betrachtet würde a). Aber hiebei macht man eine Scheidung in der Person Christi, welche die einheitliche Anschauung von derselben, die der Apostel Paulus hat, der auch in diesem Stücke so wenig Dualist, wie in manchen andern, die ihm aufgebürdet werden, ist, sicherlich nicht trifft. Sodann aber meine ich, daß Paulus, wenn er gewohnt war, in seiner Anschauung von Christo den präexistirenden mit zu umfassen, auch immerhin in dem Acte seiner Menschwerdung, sofern er ihn sich als freien denkt, etwas Vorbildliches erblicken konnte. Kommt es doch nicht darauf an, ob sich dasselbe thun läßt, was Christus that, sondern auf die Gesinnung, die er in seinem Verhältnisse bewies, und die unter andern Verhältnissen ebenfalls bewiesen werden kann und soll. Daß aber zu der paulinischen Christologie die Idee der Präexistenz wesentlich gehöre, ergibt sich nicht etwa allein aus dem Epheser- und Kolosserbrief, so daß, wer nur die älteren Briefe für paulinisch hält, dem Paulus jene Idee absprechen könnte b), sondern auch aus diesen geht's hervor c), insbesondere aus 1 Kor. 8, 6., wo der Apostel als den Urgrund der Schöpfung Gott, als den Vermittlungsgrund derselben aber Christum bezeichnet d). Wie aber an unserer Stelle die Anschauung einer

---

a) S. Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrb. S. 310.

b) Vergl. bes. Köstlin a. a. O. S. 307.

c) Vergl. Grimm a. a. O. S. 69 ff. L. Pelt, Rec. des baurschen Paulus in H. Reuter's allg. Repert. für die theol. Liter. und kirchl. Statistik. N. F. Jahrg. III. Hft. 1. 1847. S. 11.

d) Diese Bezeichnung liegt in den Worten: καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Denn das τὰ πάντα auf die ethische Neuschöpfung zu beziehen, — wie Grot., Pott und neuerdings Baur (a. a. O. S. 625 ff.), welcher sich darauf beruft, daß, da Paulus Alles, was Christus zur Er-

Präexistenz Christi soll weggeschafft werden können, gestehe ich nicht einzusehen. Die göttliche Morphose steht doch der

---

lösung und Beseligung der Menschen gethan hat, als das von Gott durch Christum Geschehene betrachte (vergl. 2 Kor. 5, 17. 18.), auch 1 Kor. 8, 6. bei den Worten: ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν nicht bloß an die Weltschöpfung, sondern auch an Alles, was sich auf die Erlösung bezieht, zu denken sey, und daß man deßhalb sehr wohl die sich daran anschließenden Worte: δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ nur in demselben Umfange nehmen könne, in welchem 2 Kor. 5, 18. τὰ πάντα, d. h. Alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht, von Gott διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gewirkt wird, — verhindert uns schlechterdings die durch keine Andeutung von Paulus ausgeschlossene und daher natürliche Analogie des δι' οὗ τὰ πάντα mit dem unmittelbar vorhergehenden ἐξ οὗ τὰ πάντα, womit Gott als der Urgrund aller Dinge bezeichnet wird. Es ist reine Willkür, wenn das zweite τὰ πάντα mit Hinweisung auf einen anderen Brief hier in einem engeren Sinne, als das erste τὰ πάντα gefaßt wird. Dieß wird dadurch noch deutlicher, daß Paulus beide Male von dem τὰ πάντα die ἡμεῖς unterscheidet, unter denen vermöge des Gewichtes, welches er in den Worten desselben Verses: Ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ auf das ἡμῖν im Gegensatze zu denen, für welche es mehrere Götter u. s. w. gibt, legt, nur die Christen zu verstehen sind, welche ja ausschließlich die Neuschöpfung sind; denn die außermenschliche Natur soll zwar auch eine ähnliche Herrlichkeit wie die Kinder Gottes erlangen, aber sie seufzt ἄχρι τοῦ νῦν, diese ist für sie eine zukünftige, wie sie's in gewissem Sinne auch für die Erlösten ist (Röm. 8, 21 ff.). Diese Gründe sind für sich so schlagend, daß man gar nicht nöthig hat, sich etwa wie Zeller (über einige Fragen in Betreff der neutestamentlichen Theologie. Theolog. Jahrb. 1842. S. 57.) auf den Zusammenhang zu berufen, wonach in jenen Worten eine unmittelbare Beziehung zum Genusse des Opferfleisches liege, so daß durch ἐξ οὗ τὰ πάντα gesagt seyn solle, der Christ brauche sich nicht zu scheuen, solches Fleisch zu genießen, weil es in Wahrheit dem Gotte der Christen gehöre, durch δι' οὗ τὰ πάντα aber, auch jenes gehöre dem Herrn Christus, da es, wie alles Daseyende, durch ihn geschaffen sey. Ich halte diesen Zusammenhang, welcher durch nichts angedeutet

Annahme der Morphe eines Knechts, dem Werden in der Aehnlichkeit der Menschen, voran und muß folglich von einem

---

ist, deßhalb schon für unrichtig, weil bei ihm nicht zu begreifen ist, warum der Apostel es nicht sollte bei dem τὰ πάντα haben bewenden lassen, der doch aber hinzufügt: ἡμεῖς εἰς αὐτὸν — ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, woraus hervorzugehen scheint, daß er mit diesen Worten die totale Bedeutungslosigkeit der vermeintlichen Götter und Herren für die Christen habe bezeichnen wollen. Es ist nun aber wieder eine gesuchte Verengerung des Begriffes vom zweiten τὰ πάντα, wenn darunter „Alles, was und wie es immer geschehen mag," verstanden und erklärt wird, „Paulus schiebe zwischen die Schöpfung (ἐξ οὗ τὰ πάντα) und das Weltende (ἡμεῖς εἰς αὐτόν) in den Worten καὶ εἰς — δι' αὐτοῦ die Beherrschung und Erhaltung der Dinge und Menschen hinein" (Köstlin a. a. O. S. 308 f.). Mag immerhin τὰ πάντα anderwärts, z. B. Röm. 11, 36., heißen können: „Alles, was fortwährend im Verlauf der Zeit geschieht" —, hier verwehrt eben das ἐξ οὗ τὰ πάντα diese enge Bedeutung. Denn bei dem Urgrunde von Allem denkt man an mehr, als an das, was im Zeitlaufe geschieht. Sodann zeigt nicht nur die Stellung der einzelnen Worte des 6. V., daß von einem auch nur dem Sinne nach Einschieben von etwas zwischen dem ἐξ οὗ und εἰς αὐτὸν mitten inne Liegenden nicht die Rede seyn kann, sondern es ist das εἰς αὐτόν, weil es nicht mit πάντα, sondern mit ἡμεῖς verknüpft ist, auch gar nicht auf das Weltende zu beziehen, sondern bedeutet ganz einfach: dessen Zwecken zu dienen wir Christen bestimmt sind (s. Meyer, krit.-exeg. Comm. Gött. 1839. 5. Abth. S. 141. De Wette, kurzgef. exeg. Handb. 2. B. 2. Th. S. 69.). Doch gesetzt selbst, es ließe sich auf diese Weise aus unserer Stelle der Gedanke wegschaffen, daß Christus der Vermittlungsgrund aller Dinge, also auch bei der Schöpfung bereits thätig gewesen sey, wobei dann freilich auch willkürlich bei dem zweiten τὰ πάντα ein anderes Zeitwort, als bei dem ersten, bei diesem etwa ἐκτίσθη, bei jenem ζῇ oder ἐστὶν oder „beherrscht wird", supplirt werden müßte, so schafft man doch die Idee der Präexistenz, wie Baur richtig gesehen hat, nur heraus, wenn man τὰ πάντα speciell von der Neuschöpfung versteht, was doch, wie gezeigt ist, nicht angeht.

demüthiger Selbstverleugnung. Ueberdieß aber wird ja von ihm gesagt, er habe sich selbst jener Gestalt entleert; indem er in der Aehnlichkeit der Menschen geworden sey (γενόμενος). Konnte denn etwa von der Zeit seines irdischen Lebens, die dem öffentlichen Auftreten vorherging, gesagt werden, daß er in ihr nicht in der Aehnlichkeit der Menschen gewesen sey? Etwa metaphysisch? Gewiß nein. Denn solche Verwandlung wäre undenkbar. Also moralisch? Es soll ja aber ein Zeichen von demüthiger Selbstverleugnung seyn, daß er ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων ward. So wäre ja darin der Gedanke versteckt, daß er vorher eine andere Gesinnung zur Schau getragen habe.

b. Somit bleibt keine Wahl. Wir haben bei ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων den Standpunct der Präexistenz Christi zu nehmen.

Was aber sollen wir uns nun auf diesem Standpuncte unter der Morphe Gottes vorstellen, deren Besitz Christum, wiewohl er ihn möglicherweise auf den Gedanken hätte bringen können, das εἶναι ἴσα θεῷ zu rauben, doch zu solchem Raubversuche nicht verführte, die er vielmehr aufgab, indem er die μορφὴ δούλου annahm?

Daß von dem vorzeitlichen Besitze der göttlichen Natur und deren Aufgeben an unserer Stelle nicht die Rede seyn könne, folgt theils daraus, daß — was bereits oben a) angemerkt ist — μορφὴ nicht gleich φύσις genommen werden darf, theils wird dieß vorzüglich durch den Umstand gewiß, daß Christus bei seiner Menschwerdung die göttliche Natur gar nicht aufgegeben hat. Gerade diese ist in dem Menschen Jesus ein integrirendes Moment der Erlösungstüchtigkeit. Wollen wir uns aber unter μορφὴ eine äußere Erscheinungsform, Gestalt denken, so entstehen die nicht zu beantwortenden Fragen: Welches ist denn die specifische Ge-

a) S. unter II, 2. b. aa. α.

stalt Gottes, in welcher Christus sich in seiner Präexistenz befand? wie sah sie aus? Und welches ist die specifische Gestalt eines Knechtes? Etwa die des Menschen? Auch Engel können Gottes Diener seyn. Wir können deßhalb in der Bezeichnung Christi durch *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* nur den Phantasieausdruck dafür sehen, daß er in seiner Präexistenz mehr war, als ein Knecht Gottes, wie es die Menschen sind, etwa *υἱὸς τοῦ θεοῦ* im eminenten Sinne (Hebr. 5, 8.), *δεύτερος θεὸς* des Philo, ein reiner Lichtreflex Gottes, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und müssen darauf verzichten, uns diesen Phantasieausdruck begrifflich klar zu machen, wie auch Gen. 3, 2. das *γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν* sich nicht begrifflich klar machen läßt. Genug, Christus hätte, da er ursprünglich mehr war, als der nach Gottes Bilde geschaffene Mensch, noch eher als dieser auf den Gedanken kommen können, autonomisch seyn zu wollen; allein er negirte sich selbst, begab sich dieses Mehrseyns, wollte nur seyn, was die Menschen seyn sollen, ein Knecht Gottes. Also er blieb in bewußter Abhängigkeit von Gott und machte sich den Menschen gleich. Das Erste ist das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, das Zweite das *ἑαυτὸν ἐκένωσε*. Hiebei behält dieser letztere Ausdruck seine natürliche Bedeutung: „er entleerte sich selbst", und seine natürliche Beziehung zu der *μορφὴ θεοῦ*.

Wiewohl nun aber, was diese Gottesgestalt sey, sich nicht begrifflich feststellen läßt, so vermögen wir doch der Anschauung des Apostels dadurch nahe zu kommen, daß wir aus dem Gegensatze, in welchem *μορφὴ θεοῦ* und *μορφὴ δούλου* zu einander stehen, zu ermitteln suchen, in welcher specifischen Richtung der Begriff Gottes, in dessen Gestalt Christus sich befand, zu denken sey. Da der Ausdruck *γενόμενος ὑπήκοος*, welcher den Begriff des *δοῦλος* fortleitet [a]), nicht bedeutet: „indem er Juden und Römern",

a) S. unter II, 2. b. bb.

sondern „indem er Gotte gehorsam a) war", so ergibt sich, daß unter δοῦλος nicht ein geringer, verachteter Mensch, sondern entweder ein Dienender (Matth. 20, 28.), oder vielmehr, da die Fortleitung dieses Begriffes durch ὑπήκοος nicht das Verhältniß des den Menschen, Brüdern Sichdienstbarerweisens (wie Matth. 20, 28.) voraussetzt, bestimmt ein Knecht Gottes verstanden werden müsse. Eine Vorwegnahme b) des ὑπήκοος können wir in dieser Erklärung des δοῦλος nicht sehen, da es V. 8. nicht darauf ankam, den Begriff des δοῦλος nach einer bestimmten Richtung hin (auf Gott) zu modificiren oder ihn zu verstärken, sondern hier vielmehr bloß, wie weit das δουλεύειν ging c), ausgeführt werden sollte. Nur ist zu beachten, daß auch bei δοῦλος die Vorstellung Gottes, welchem er sich dienstbar machte, zurücktritt, weßhalb auch kein θεοῦ hinzugefügt ist. Es stehen sich ganz allgemein (μορφὴ) θεοῦ und (μορφὴ) δούλου gegenüber. So aber ist der Begriff θεοῦ, welchem δούλου gegenübersteht, entweder nach der Seite hin, nach welcher hin θεὸς der Unabhängige, Freie, oder besser wegen des ὑπήκοος nach der Seite hin, in welcher er der Herrschende, Gebietende ist, zu fassen. Also haben wir bei der μορφὴ θεοῦ, welche Christus aufgab, speciell an die Herrschergestalt, die Weise, sich als Herrscher zu geriren, zu denken, welche Christo im Sinne der alexandrinisch-jüdischen Philosophie als Gottes erstgebornem Sohne eigenthümlich war. Ich erinnere daran, wie Philo dem λόγος das Geschäft zutheilt, die ganze Welt zu regieren und in Ordnung zu halten d). Hiegegen wende

a) Vergl. Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8.

b) De Wette a. a. O. S. 186.

c) μέχρι θανάτου nicht von der Zeit, sondern vom Grade: sogar den Tod übernahm er; vergl. Hebr. 12, 4. μέχρις αἵματος, 2 Tim. 2, 9. μέχρι δεσμῶν.

d) Vergl. Philo Iud. de agricultura, p. 152. S. Tiedemann a. a. O. Bd. 3. S. 132.

man nicht ein: „Wenn nach der Ansicht des Paulus Christus schon in seiner Präexistenz Herrscherhoheit besaß, als der ἐν μορφῇ θεοῦ Seyende der Κύριος war, wie kann dann V. 9 ff. gesagt werden, gerade deßhalb, weil er sich selbst erniedrigt habe, habe Gott ihn erhöht u. s. w.?" Dieser Einwand hätte nur Bedeutung, wenn unter dem ὑπερύψωσε entweder eine örtliche Erhebung in den Himmel zu verstehen, oder überhaupt der Gedanke irgend wie ausgesprochen wäre, daß Christus erst jetzt (nach seiner irdischen Laufbahn) zum Κύριος von Gott gemacht sey. Aber das, was Gott ihm schenkt, ist der Name über alle Namen, der Name des Herrn, die allgemeine Anerkennung, daß er der Herr sey. Und dieß war allerdings eine neue Erwerbung, welche er in der Präexistenz nicht hatte; — und welche andere Vergeltung (διό) wäre für den, der Herrscher war, aber in Selbstverleugnung Knecht wurde, möglich und passend, als gerade diese, daß er zur allgemeinen Anerkennung seiner κυριότης gelangte? Gerade erst bei der Rücksichtnahme auf die κυριότης Christi in seiner Präexistenz wird es vollkommen deutlich, wie Paulus den Vergleich mit den ersten Menschen so stellen konnte, daß er sagte: Obgleich Christus in Gottes Gestalt war, wollte er's doch nicht so machen, wie sie, doch nicht in Bezug auf die Autonomie seyn wie Gott, der der schlechthin Unabhängige ist. Denn kamen die ersten Menschen, welchen doch nur die Herrschaft über die Erde, über die Fische im Meere u. s. w. (Gen. 1, 28.) übertragen war, auf den Gedanken, autonomisch seyn zu wollen, wie viel eher hätte Christus, dem eine viel umfassendere Herrschaft zugetheilt war, auf ihn kommen können! Ihm aber fiel dieß gleichwohl nicht ein, sondern er begab sich jener Herrscherhoheit (nicht also der göttlichen Natur [a]) und nahm die

a) Auch das εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (V. 11.) weist darauf hin, daß Paulus an unserer Stelle nicht von Wesensgleichheit Christi mit Gott im kirchlichen Sinne handelt, sondern, wie er's auch

Erscheinungsweise eines Knechtes (nicht also eine Knechtsnatur oder Leibesgestalt eines solchen) an, indem er ward ὡς εἷς ἐξ ἀνθρώπων.

---

Ist es mir nun gelungen, meine Ansicht, daß die in Frage stehende Stelle ihre Färbung hauptsächlich aus der Anspielung auf Gen. 2. 3. erhalten hat, aber so, daß dabei die Anschauung von Christi ursprünglicher Eigenthümlichkeit in alexandrinisch-jüdischer Weise dargelegt ist [a]), klar hinzustellen, so bleibt nur übrig zuzusehen, ob denn bei der vorgeschlagenen Erklärung solche Momente des Vorbildes Christi getroffen sind, welche der Context anzunehmen gestattet.

Als eine gewisse Sache habe ich im Obigen angenommen, daß durch Christi Vorbild (V. 6 ff.) die demüthige Selbstverleugnung veranschaulicht und empfohlen werden solle. Hierin möchte denn auch leicht eine allgemeine Uebereinstimmung zu erwarten seyn. Allein die Meinungen pflegen sofort aus einander zu gehen, sobald specieller die Frage aufgeworfen wird, ob wir jene demüthige Selbstverleugnung in der Beziehung auf das Verhalten zu den Menschen, oder zu Gotte uns zu denken haben.

Die meisten Interpreten betrachten es als ausgemacht, daß die Darstellung der Gesinnung, welche Christus bewiesen habe, zur Motivirung der von V. 1. mit Ermahnungen zur Einmüthigkeit eingeleiteten Forderung der ταπεινοφροσύνη (V. 3.) dienen solle. Dann erscheint als tertium comparationis die Demuth, welche der wahren Bruderliebe einwohnt und sich in dem Sichnichtüberheben

---

sonst thut, ihn in ein Subordinationsverhältniß zu dem Einen Gotte setzt, der über Alles ist und der einst Alles in Allem seyn wird.

a) 1 Kor. 8, 6. (die Erklärung dieser Stelle ist oben gegeben) möge zum Belege dienen, daß Paulus auch sonst unmittelbar an einer und derselbigen Stelle Anschauungen der Genesis und der alexandrinisch-jüdischen Philosophie mit einander verknüpft.

über Andere durch Geltendmachen eigener vermeintlicher oder wirklicher Vorzüge zeigt. Wäre diese Ansicht über den Contert unserer Stelle wirklich die richtige, so würde durch sie das Centrum der von mir vorgeschlagenen Auslegung durchbrochen werden. Denn dann ließe sich zwischen der Demuth, in welcher Christus als vorleuchtend dargestellt würde, und dem Hochmuthe der Protoplasten, die sich doch nicht Einer über den Andern erhoben haben, der genau genug treffende Gegensatz nicht finden. Noch weniger ließe sich begreifen, wie das Gedemüthigtwerden der Protoplasten durch die Strafe des Todes irgend wie zur Veranschaulichung der Sache, um die es sich handeln würde, der Selbsterniedrigung Christi nämlich unter andere Menschen, sollte gereichen können.

Indeß jene Ansicht über den Contert möchte sich als eine durchaus unhaltbare erweisen lassen. Auffallen muß es sogleich, daß man das tertium comparationis in einem Worte des 3. Verses sucht, das, wie es dasteht, nur als einen Nebenbegriff, als das, vermittelst dessen das *ἀλλήλους ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* geschieht, die *ταπεινοφροσύνη* erscheinen läßt, während die Hindeutung auf Christi Vorbild erst V. 5. und zwar in einer Weise eingeführt wird, bei welcher nichts auf jenes Wort des 3. Verses, *ταπεινοφροσύνη*, zurückweist. V. 4. wird dabei willkürlich seiner Bedeutung für den Zusammenhang der Gedanken beraubt. Will man aber etwa die in ihm enthaltene Forderung nebst der in V. 3. gestellten durch Christi Beispiel empfohlen werden lassen, so muß man, was doch nicht angeht, *ἑαυτὸν ἐκένωσε* durch: „er theilte sich ganz mit" a) übersetzen, oder aber in die Ausdrücke *δούλου*, *ἐν ὁμ. ἀνθρ. γεν.*, *γεν. ὑπήκοος* den durch sie keineswegs ausgedrückten Begriff: „zum Besten anderer Menschen", ohne Fug und Recht hineinschieben.

a) Usteri a. a. O. S. 310. S. unter I, 1. b.

Achten wir aber auf den Zusammenhang des über Christum (V. 5—11.) Gesagten mit dem, was unmittelbar darauf (V. 12.) folgt, so müssen wir uns noch mehr bewogen finden, nach einer andern Pointe uns umzusehen. V. 12. fängt mit ὥστε an. Diese Consecutivpartikel bringt die allgemeine Ermahnung mit: Bewirket euer Heil mit ehrfurchtsvoller Gottergebenheit (μετὰ φόβου καὶ τρόμου)!, eine Ermahnung, welche durch den Vordersatz: καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, eingeleitet wird, also wesentlich dasselbe sagen muß, als ob „Gehorchet Gotte" stände, wie denn umgekehrt aus der Form jener Ermahnung, welche an Ps. 2, 11. Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ, καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ erinnert, hervorgeht, daß bei dem ὑπηκούσατε nichts Anderes als θεῷ zu suppliren sey. Mag man nun aber ὥστε bloß von V. 5—11. abhängig machen, oder behaupten, daß ὥστε aus allen bisherigen Ermahnungen (1, 27 ff.) folgere, gleichsam das allgemeine Ergebniß daraus ziehe a), so muß so viel doch sicherlich zugegeben werden, daß Paulus dieses Ergebniß nicht mit dem καθὼς ὑπηκούσατε, das schon dem Wortklange nach auf die in Christi Vorbilde dargestellte ὑπακοή (vergl. γενόμενος ὑπήκοος) zurückdeutet, würde eingeleitet haben, wenn nicht die Spitze, in welche jene Ermahnungen auslaufen, eine Gesinnung gegen Gott, nicht gegen die Brüder wäre.

Und endlich in welchen Worten (V. 6—8.) soll man denn die Bezeichnung für ein Sichheruntersetzen Christi unter andere Menschen, für ein Sichfürgeringerhalten, als sie, sehen? Könnte man sie auch künstlich in V. 8. hineinbringen, so müssen doch V. 6. und 7. entschieden Widerstand leisten. Denn hier wird ja die demüthige Selbstverleugnung Christi nicht darein gesetzt, daß er sich zu Geringerem gemacht habe, als andere Menschen sind, sondern vielmehr da-

a) De Wette a. a. O. S. 190.

rein, daß er ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων geworden sey. Das aber, was er nicht rauben wollte, kann auch nicht in einem bloßen Mehrseyn oder Mehrgelten, als Menschen, bestehen, da er ja dieses von vorn herein, insofern er ἐν μορφῇ θεοῦ sich befand, besaß.

In der That durchsichtig wird wie der Inhalt unserer Stelle selbst, so ihr Zusammenhang theils mit dem, was ihr voraufgeht, theils mit dem, was ihr folgt, erst dann, wenn wir annehmen, daß mit dem Vorbilde Christi nicht sowohl die demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu anderen Menschen, als vielmehr deren innerste Seele, die demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gotte veranschaulicht und empfohlen werden solle.

Um diese Ansicht festzustellen, wollen wir keineswegs unsere Zuflucht dazu nehmen, das γὰρ hinter τοῦτο (V. 5.) zu streichen, damit wir so etwa die Ermahnung, gesinnt zu seyn, wie auch Jesus Christus war, als für sich bestehend aufzufassen, den Gedankencomplex V. 5—11. von dem Vorhergehenden unabhängig zu machen und nur mit dem Folgenden (V. 12.) in Verbindung zu setzen die Befugniß gewinnen möchten. Freilich fehlt jenes γὰρ in mehreren Handschriften. Lachmann hat's ausgelassen. Es ist möglicherweise eingeschoben. Allein selbst wenn es fortbleibt, ist die Ermahnung V. 5. nicht von den voraufgehenden Ermahnungen abzuschneiden.

Nur darauf kommt es an, zu zeigen, wie sie mit einander verbunden seyen. Hier liegt die Auskunft nahe, daß man sagt: Rücksichtlich des specifischen Unterschiedes, welcher zwischen Christo als dem Sohne Gottes und den zu erlösenden Menschen, wenn sie gleich seine Brüder heißen sollen, stattfand, wollte Paulus zwar durch Christi Vorbild die V. 3. geforderte ταπεινοφροσύνη insofern nicht veranschaulichen, als er nicht nachweisen konnte, daß Christus, der von sich selbst gesagt hatte: Ich bin das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben u. s. w., in seinem Ver-

hältnisse zu den Menschen sich für geringer, als Andere, gehalten habe. Aber zeigen wollte er, daß die ταπεινοφροσύνη, — wenn sie auch bei Christo nicht in der Weise, wie sie unter erlösten Brüdern gefordert werden müsse, zu suchen sey, — doch ihrem Wesen nach auch bei ihm (καὶ ἐν Χρ. Ἰησ.) sich finde, wie er dieß in dem ihm eigenthümlichen Verhältnisse zu Gotte gerade dadurch gezeigt habe, daß er das Gotte Gleichseyn nicht an sich gerissen, sondern vielmehr unter seine Stellung sich freiwillig herabgesetzt habe. Indeß diese Auskunft macht sich sogleich als künstlich fühlbar, gewährt darum keine exegetische Befriedigung, und was würden wir durch sie gewinnen? Es bliebe immer das Bedenken zurück, daß so durch V. 4. der Zusammenhang zwischen V. 3. und V. 5. zerrissen würde.

Mir scheint der Gedankengang des Apostels folgender zu seyn. Die Hauptermahnung, von welcher Paulus (V. 2.) ausgeht, ist die zur Eintracht. Πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε a). Diese Ermahnung erhält zunächst eine zweifache nähere Bestimmung, wodurch angegeben wird, worauf es bei dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν ankomme. Die erste ist enthalten in den Worten: τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες (omnes eadem quemque caritate complectentes), die zweite in den Worten: σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες. Hiebei tilge ich das allgemein hinter σύμψυχοι gesetzte Komma, weil V. 3—9. nicht drei nähere Bestimmungen des τὸ αὐτὸ φρονεῖν, sondern nur jene zwei von Paulus weiter ausgeführt sind b). Unter jenen zwei näheren

a) Vergl. Röm. 12, 16. 15, 5. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 2.

b) Weniger Gewicht möchte ich darauf legen, daß hinter σύμψυχοι, wenn es inmitten der zwei Participia ἔχοντες und φρονοῦντες gleich diesen eine selbständige Bestimmung des τὸ αὐτὸ φρονῆτε seyn sollte, ein ὄντες oder ὑπάρχοντες zu erwarten gewesen wäre. Aber scheinen will es mir, als ob das τὸ ἓν φρονοῦντες, wenn σύμψυχοι eng damit verbunden wird, eben-

Bestimmungen des τὸ αὐτὸ φρονῆτε findet nun aber ein mit der Eindringlichkeit der Rede natürlich gegebener Klimax statt. Der vollste Nachdruck fällt auf σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες. Daß hier der Artikel τὸ steht, ist eben so wenig ohne Bedeutung, wie bei dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Das Eine, das die Philipper sinnen sollen, wird damit als ein bestimmtes Eines bezeichnet, das, wenn's nicht ein bekanntes ist, noch den Nachweis, was es sey, nöthig macht. Welches bestimmte Eine es aber sey, das gesonnen werden soll, erklärt V. 5: Τοῦτο (γὰρ) φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Man beachte hiebei die Wiedereinführung des φρονοῦντες in der passivischen Form φρονείσθω, — φρονεῖτε würde auf τὸ αὐτὸ φρονῆτε zurückgewiesen haben, — und zugleich die Voraufstellung des τοῦτο. Mit V. 5. wird aber das dunkel gebliebene τὸ ἓν φρονοῦντες wieder aufgenommen, weil inzwischen der ersten näheren Bestimmung des τὸ αὐτὸ φρονῆτε, welche sammt dem σύμψυχοι τὸ ἓν

mäßiger dem τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες sich coordinirt und voller das wahre Wesen des τὸ αὐτὸ φρονεῖν (der Eintracht) bezeichnet. Im Deutschen freilich würden wir uns eher in adverbialer Weise ausdrücken: einmüthiglich oder in Seelengemeinschaft (συμψύχως). Allein es ist nicht nur richtig gedacht, sondern der griechischen, auch der neutestamentlichen Sprache ganz angemessen, daß dieser Adverbialbegriff als Adjectivbegriff aufgefaßt und in Form eines Epitheton auf das im Verbum (φρονοῦντες) enthaltene Subject bezogen ist (als Einmüthige das Eine sinnend), so daß wir kaum sagen können, das Adjectiv stehe für ein Adverbium. Wem aber der Umstand Bedenken erregen sollte, daß das Adjectiv σύμψυχοι nicht etwa mit einem Verbo finito, wie z. B. 2 Makk. 10, 33. Οἱ γὰρ περὶ τὸν Μακκαβαῖον ἄσμενοι (libenter) περιεκάθισαν τὸ φρούριον ἡμέρας τέσσαρας, sondern mit einem Particip verbunden werden soll, wodurch grammatisch freilich kein Unterschied bewirkt wird, der vergleiche unter Anderm Xenoph. Cyrop. 4, 2, 11. ἐθελούσιοι ἐξιόντες, Dio Chrysost. 40. p. 495. πυκνοὶ βαδίζοντες. Soph. Oed. Col. 119. ἐκτόπιος συθείς. Hom. Il. 8, 530. ὑπηοῖοι θωρηχθέντες.

φρονοῦντες im Fervor der Rede sofort ohne Erläuterung an jene Ermahnung sich angeschlossen hatte, eine weitere Berücksichtigung zu Theil geworden war. Diese findet sich in V. 3. und 4. In diesen Versen wird weiter angegeben, wie das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες gemeint sey. V. 3. charakterisirt diesen ersten Factor der Eintracht so: Die Philipper sollen nichts aus Partei- oder Ehrsucht (κατὰ ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν) thun, sondern vermöge der Demuth (τῇ ταπεινοφροσύνῃ) unter einander gegenseitig die Andern für werthvoller ansehen, als sich selbst. Hieran zu erinnern mochte besonders nöthig seyn. Indeß das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν schließt nicht bloß den Dünkel, sondern die Selbstsucht überhaupt aus; denn es gehört dazu die Selbstverleugnung. Auf diese weist deßhalb der Apostel V. 4. hin, indem er dabei mit voller Wahrheit und mit psychologischem Tacte durch das ἀλλὰ καὶ der pflichtmäßigen Bewahrung der Persönlichkeit, ohne welche das τὸ αὐτὸ φρονεῖν kein sittliches ist, der Selbstliebe, welche der Gemeinschaftsliebe nicht widerstreitet, ihr Recht angedeihen läßt. Wenn nun aber Paulus, nachdem er das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες charakterisirt hat, zu dem noch nicht charakterisirten τὸ ἓν φρονοῦντες mit τοῦτο (γὰρ) φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰ., sich zurückwendet, so muß erwartet werden, daß er dabei nicht dieselbe gesellschaftliche, dem Gemeinschaftsleben der Erlösten angehörige Demuth und Selbstverleugnung im Sinne habe. Merken wir aber zugleich darauf, daß das τὸ ἓν φρονοῦντες sich offenbar zu dem τὸ αὐτὸ φρονῆτε zurückbiegt, also die nähere Bestimmung des τὸ αὐτὸ φρονεῖν abschließt, gleich als würde gesagt: das wahre τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist eben das συμψύχως τὸ ἓν φρονεῖν, so schlie-

a) Ueber ἐριθεία s. Fritsche Pauli ad Rom. epist. Tom. I. Excurs. ad Cap. II.

ßen wir leicht, daß das τὸ ἓν φρονεῖν doch nichts dem τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν Fremdes seyn könne, sondern daß es vielmehr etwas damit eng Zusammenhängendes, daß es die unterste Basis wie der demüthigen Selbstverleugnung der Brüder gegen die Brüder, so weiter der Eintracht seyn müsse. Dieser zweite Factor aber der Eintracht, diese unterste Basis derselben, zu deren Darstellung das Gefühl von ihrer Bedeutsamkeit die Rede rasch vorwärts drängen mußte, — so daß auch die Auslassung des Partic. ποιοῦντες hinter κενοδοξίαν (V. 3.) in der Ordnung erscheint, — ist nichts Anderes, als die durch Christi Vorbild veranschaulichte demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gott, die ὑπακοή, bei der man von hochmüthigen Gelüsten nach Autonomie nichts weiß und Gottes Willen auch dann sich unterwirft, wenn er das Schwerste zu tragen auferlegt. Dieses einmüthige Wollen des göttlichen Willens, das innerste Wesen der Eintracht, ist das συμψύχως τὸ ἓν φρονεῖν, das τοῦτο φρονεῖν, welches auch (καὶ) in Christo Jesu ἐφρονήθη. Sowohl das τῇ ταπειν. ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν (V. 3.), als auch das τὰ ἑτέρων ἕκαστος (V. 4.) erweist, daß dem Apostel, indem er den ersten Factor der Eintracht, das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν, sich vorstellte, etwas gegenseitig zu Leistendes vorschwebte. Von diesem gegenseitig zu Leistenden konnte er nicht sagen, auch Christus habe es geleistet. Dieß konnte er nur von dem sagen, was die Basis des gegenseitig zu Leistenden ausmacht, was alle Einzelnen σύμψυχοι in sich φρονεῖν müssen, wenn unter ihnen wahre Eintracht, ein wirkliches τὸ αὐτὸ φρονεῖν stattfinden soll.

So bewegt sich Paulus von V. 2, ohne geschwätzig dieselbe Forderung etwa nur durch synonyme Ausdrücke zu wiederholen und ohne in dem Gedankenlaufe eine Lücke zu lassen, in klarem, bündigem Fortschritte zur Darstellung des Vorbildes Christi (V. 6—11.) fort. Eben weil er aber mit dieser Darstellung bei dem angelangt ist, was die Seele des

τὸ αὐτὸ φρονεῖν bildet, bei der demüthigen Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gott, so macht er den folgernden Abschluß seiner Ermahnungen (V. 12.) in der Weise, daß er sagt: Daher, wie ihr πάντοτε gehorchet habt, so schaffet ferner mit Furcht und Zittern euer Heil.

Steht nun aber hiernach fest, daß die Pointe in V. 5—11. die ὑπακοή sey, so springt das genau Treffende einer Anspielung auf Gen. 2. 3. von selber in die Augen.

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Mittheilungen aus Briefen Fr. Schleiermacher's.

Von

D. K. H. Sack.

---

### Vorwort.

Nachfolgende Auszüge aus Briefen, welche der verewigte Schleiermacher in dem Zeitraume von 1816 bis 1831 an mich geschrieben, glaubte ich dem theologischen Publicum nicht vorenthalten zu dürfen, da sie manches Licht über seinen Standpunct verbreiten, indem sie zugleich eine Probe davon sind, in welcher offenen und liebevollen Weise der vortreffliche Mann auch mit jüngeren Freunden verkehrte. In dieser Beziehung habe ich auch nicht geglaubt (auch wenn ich es hätte können), das Persönliche von dem Sachlichen scharf sondern zu müssen. Es würde auch wohl ein unbilliger Tadel seyn, mir vorzuwerfen, daß ich die Stellen nicht weggeschnitten, in denen der Verfasser der Briefe Beifall über einige meiner litterarischen Arbeiten ausspricht: dieß knüpfte sich an seine Gedankenentwickelung. Eben so offen theile ich denn auch das mit, worin er mich tadelt, freilich ohne damit ihm Recht zu geben, wie ich denn auch an manchen Orten, z. B. in meiner Apologetik, 2. Ausg. S. 125. und 251., und in meiner Kritik über Schleiermacher's und Alber-

tini's Predigten (Studien und Kritiken 1831. 2. Heft), mich theils zu vertheidigen, theils gegen Mißverständnisse von Seiten Schleiermacher's zu verwahren gesucht habe. Dieß darf ich wohl um so eher bemerken, da ich hier nichts von meinen eigenen Briefen gebe, sondern nur Erläuterungen der seinigen in einigen Noten. Mögen diese Mittheilungen beitragen, das Geistesbild des großen Lehrers bei Manchen in ein klareres und, nach verschiedenen Seiten, gerechteres Licht zu stellen.

Magdeburg, 12. Januar 1848. S.

---

I. *)

Berlin, den 12. März 1816.

Lassen Sie Sich doch ja Ihre Reise recht viel Früchte tragen, und denken Sie recht oft daran, daß wir Alle viel davon erwarten. Das eigentlich gelehrte ist dabei in meinen Augen das wenigste. Studiren kann man auf Reisen nicht viel: um gelehrte Arbeiten zu machen, wird Ihr Aufenthalt nirgends lang genug sein, und keiner von Ihnen hat auch meines Wissens schon ein bestimmtes litterarisches Ziel im Auge, worauf Sie hin arbeiten könnten. Die Autopsie seltener Werke, wozu Ihnen Holland und England wol viel Gelegenheit geben werden, ist recht hübsch, aber doch auch nur eine Nebensache. Das allerwichtigste für mich, und worauf ich Sie, wenn mir Gott vergönnt Sie wiederzusehen und Sie zu genießen, recht ausfragen werde, das sind die verschiedenen kirchlichen und wissenschaftlichen Institute und Verfassungen, die Sie antreffen werden. Diese suchen Sie doch ja recht genau kennen zu lernen und dabei durch Beobachtung des Lebens und herrschenden Geistes im Großen

*) Dieser Brief, so wie der folgende, ist an meinen Bruder und mich geschrieben, als wir uns beim Anfange einer theologischen Reise in Bremen aufhielten.

sich eine klare Anschauung darüber zu verschaffen, wie weit die Kraft und Eigenthümlichkeit des religiösen und intellectuellen Lebens von den öffentlichen Anstalten und Einrichtungen ausgeht oder mehr von persönlichen Einflüssen abhängt. Daß Sie auf dem besten Wege sind und diese Punkte ins Auge gefaßt haben, sehe ich auch aus Ihrem Briefe, der mir viel Freude gemacht hat. Was Sie mir von Jena und Göttingen erzählen, hat ohngefähr meine Vorstellung bestätigt. — Die Göttinger als solche werden wohl nicht anders als durch die Tiefe der Forschung in besonderen Wissenschaften zur Philosophie und so auch am Ende zur Religion kommen. Und wenn sie das nur thun, so wird es herrliche eigenthümliche Erscheinungen geben. Daß es doch dort an regsamen geistigem Leben nicht fehlt, habe ich an einigen von dort hergekommenen jungen Männern gesehn, die doch nicht die einzigen ihrer Art scheinen gewesen zu sein. Den durch den Krieg verbesserten Geist der Studenten gewahren wir auch hier. Aber unsere Frequenz will noch nicht sehr zunehmen.

Sie sind jetzt an einem für mich besonders, dann aber auch überhaupt für uns Reformirte sehr interessanten Ort. Ueber die dortigen kirchlichen Einrichtungen und auch über die eminenten Männer würde ich gern von Ihnen hören, auch über den reichsstädtischen Geist, der als schöner edler Communalgeist und als unmittelbar anknüpfend an die Einheit Deutschlands höchst interessant ist. Führen Sie nur ja gute zweckmäßige Tagebücher. Das heißt nicht zweckmäßig zum Lesen für andere, sondern als Text für Ihre künftigen Erzählungen und Relationen, kurz, die merkwürdigsten Punkte heraushebend, bei denen Ihnen alles andere wieder individuell gegenwärtig wird. Ein Muster eines solchen Tagebuches habe ich von dem seligen Marwitz gesehen. Dergleichen ist unentbehrlich, will man nicht vieles umsonst erlebt haben oder auf der andern Seite zu viel Zeit mit ausführlichen Schreibereien verlieren. Empfehlen Sie mich auch

an Gildemeister und Dräseke. In Menken müßte es ganz unbekannter Weise geschehen, und ich glaube nicht, daß er unter die gehört, die mein Wesen richtig und mit Liebe auffassen.

Von mir brauche ich Ihnen wenig zu sagen. Meine Gesundheit ist nur leidlich, und während meines Rectorats leider keine Fertigung eines litterarischen Werkes zu erwarten. Die Ethik liegt immer auf meinem Tisch, aber ich komme nicht dazu, etwas daran zu arbeiten. Was von mir öffentlich leider hat erscheinen müssen a), haben Sie, lieber Karl, recht nach meinem innersten Sinne aufgefaßt. Ich durfte nicht schweigen aus zu vielen Ursachen, und ich hielt es für nöthig, ein strenges Exempel zu statuiren, um einen Riegel vorzuschieben. Hätte ich die Königliche Verordnung ahnden können, so würde der erste Theil viel anders ausgefallen sein. Daß die Verbindung so vieler Absichten es schwer macht, die Einheit zu finden, glaube ich, aber das ist mit Gelegenheitsschriften nicht anders.

Die heutige Zeitung hat uns auch das Wesen der neuen Consistorien vor Augen gebracht, nicht so übel, als man nach früheren Aeußerungen vermuthen mußte. Dabei ist nun von Synoden die Rede, und wenn die erst eingerichtet sind, so kann und wird auch allmählig wahres Leben hineinkommen. Gereiste Männer, wie Ihr sein werdet, müssen dann recht viel schöne practische Kenntnisse hineinbringen, damit anwendbares Gute von anderwärts her verpflanzt werde. Und somit geleite Euch Gott weiter, lieben Freunde, und fahrt auch fort meiner mit Liebe zu gedenken, wie ich es auch thue.

II.

27. August 1816.

Lieben Freunde, ich kann doch unmöglich in den Wagen steigen, was in wenigen Stunden geschehen soll, ohne Euch zu danken für Eure treue und herzliche Anhänglichkeit, Euch Glück zu wünschen zu dem reichen Ertrag Eurer Reise und

a) Dieß bezieht sich auf die Schrift gegen den Geheimenrath Schmalz.

Euch wieder zu begrüßen auf dem festen Lande. Leid thut es mir, daß Ihr so früh zurückkehren mußtet und nicht von dem langen Genfer Aufenthalt, der zu meiner Verwunderung Eure eigene Wahl ist, einen Monat abbrechen konntet für Schottland. Die presbyterianische Kirche, wie sie dort besteht, ist gewiß eine nothwendige ergänzende Anschauung zu dem, was Ihr in England gesehen habt, wo sich das Aeußere und das Innere der Kirche auf eine so wunderliche Art differentiiren. Ich hoffe, so sehr Ihr Euch und gewiß mit Recht an vielem erfreut habt, wird Euch doch das Gefühl immer lebendig geblieben sein, daß bei uns eben alles nicht grade so sein muß. Gewiß gilt auch von der Religion vorzüglich, daß, was in Deutschland gut ist, sehr gut ist, und um zu diesem sehr Guten zu gelangen, müssen wir unseren eigenen Weg gehen. Weil wir keine solche hohe Kirche haben, brauchen wir auch keine solche kleine Partheien; diese Gegensätze stehen und fallen mit einander, und von welcher Seite wir auch die Nachahmung anfingen, würden wir uns unseren reinen Weg verderben.

## III.

(Im Sommer 1819 geschrieben.)

In das Verhältniß zu den Katholiken kann ich mich nicht recht hineindenken, es mag wol manches schwierige haben [a]). Meine Methode würde wohl die sein, gar nicht an sie zu denken, wo sie mir nicht bestimmt in den Weg träten. Nur sollte ich nicht Methode gesagt haben; denn ich würde ganz unwillkührlich so handeln; allein das läßt sich eben deshalb Niemandem empfehlen, dem es nicht eben so von selbst kommt, und ist eben etwas ganz Subjectives. N. sagt mir, daß Sie vorzüglich viel mit W. sind, und es freut mich, daß die Religionsdifferenz Sie nicht hindert an einem recht freundschaftlichen Verhältniß. Wenn es dergleichen Be=

a) Dieß bezieht sich auf meine Stellung als Pfarrer in Bonn.

rührungen erst mehrere giebt, so werden auch die Kirchen allmählig in ein richtigeres Verhältniß kommen. Danken Sie ihm für die Zusendung seiner kleinen Schrift. Sie ist sehr wohlgemeint, und das herzliche Bekenntniß kann nicht anders als rühren, aber es scheint mir bedenklich, solche Secten-Namen, wie Pantheismus, die nun eben im Begriff sind einzuschlafen, wieder aufzuwecken, ohne daß mit recht dialectischer Strenge gesagt werde, was man meint. Wer bei Ihnen die protestantische Philosophie (weil man doch einmal den wunderlichen Unterschied gemacht hat, über den die meisten Katholiken lächeln) lehren wird, ist noch immer nicht bestimmt, und man sollte beinahe glauben, die protestantische Philosophie sei eben so schwer zu finden, als die katholische Theologie. Wir scheinen mit Hegel sehr gut versorgt, wenigstens findet er viel Beifall, und ich werde bald in Ueberlegung ziehn können, ob es nicht eben so gut ist, ich ziehe mich von den philosophischen Kollegien zurück, um Zeit zum Schreiben zu gewinnen. Doch muß ich erst recht wissen, ob es auch nöthig ist, von irgend einer Seite ein Gegengewicht zu halten.

Ihre Schrift über England hat mir viel Freude gemacht. Auch irren Sie Sich wirklich in der Meinung, daß ich das englische Religionswesen gering schätzte; ich kannte es dazu zu wenig und habe von Manchem erst jetzt eine lebendigere Anschauung gewonnen. Nur die englische Theologie der neueren Zeit schätze ich gering, weil sie so gar nicht von der Stelle geht und uns auch nicht die geringste Auskunft liefert, nicht einmal auf dem historischen Gebiet. Was ich vornehmlich in Ihrer Schrift noch gewünscht hätte zu finden, ist eine Notiz über die Verwaltungsweise in der bischöflichen Kirche.

## IV.

Berlin, den 15. April 1820.

Ueber die Erwählungsabhandlung mehr mit Ihnen zu

verhandeln, würde mir recht erfreulich sein. Daß Ihnen aber das Manichäische in dem Begriff der Zulassung nicht klar ist, kann ich mir nicht erklären. Denn Zulassung ist ja ein ganz negativer Begriff, der nur auf dem Gebiet der Wechselwirkung stattfinden kann, und Gott in dieses Gebiet setzen, das führt nothwendig zum Manichäismus, weil er nur mit einem ursprünglich unabhängigen und entgegengesetzten in Wechselwirkung seyn kann. De Wette schreibt an einer Abhandlung, die mich ergänzend widerlegen soll und nach der mich sehr verlangt.

## V.

Berlin, den 28. Dezember 1822.

Es thut mir recht leid, mein lieber Freund, daß ich nicht, wie ich es wollte, gleich, nachdem ich Ihre Recension [a]) gelesen, an Sie schreiben konnte, denn das Frischeste ist allemal das Beste. Doch kommt der Unterschied wol nur darauf hinaus, daß ich damals würde ausführlicher geschrieben haben, aber eben deshalb kam ich nicht dazu. Sonst komme ich auch jetzt auf meine damalige Ansicht zurück, nämlich, daß ich die Differenzen, welche Sie zwischen uns aufstellen, nicht sonderlich anerkennen kann. Die erste auf den pantheistischen Schein sich beziehende ist ganz dieselbe mit der zwischen dem Bestreben, das Bildliche in den Vorstellungen von Gott festzuhalten — denn Person kann immer nur ein Bild für Gott sein, weil wir zwar die Wörter unendlich und unbegrenzt mit dem Wort Person zusammenstellen können, beides aber in Eins zusammen zu denken, vermögen wir nicht — und dem Bestreben, unsere Vorstellung von dem bildlichen zu reinigen. Wie wenig aber der

---

a) Der Verfasser meint meine Anzeige seiner Reden über die Religion. Dritte Ausgabe. 1821. in den heidelberger Jahrbüchern 1822. Nr. 53. u. 54. Dieselbe ist leider durch Druckfehler sehr entstellt.

Ausdruck Nothwendigkeit, wenn gleich productive, mich selbst anspricht, das habe ich dort deutlich genug gesagt. Eben so wenig existirt für mich der Gegensatz zwischen dem objectiven und subjectiven in dieser Beziehung. Denn das Subjective ist ja eben deshalb selbst das Objective, weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist, wie ich in der Einleitung zur Dogmatik genauer auseinandersetzen konnte, als in den Reden; und Ihr Objectives, was Sie unter Religion verstehn, muß auch selbst subjectiv sein; oder was wollten Sie mit einer Religion, die nicht Religiosität wäre? Ich glaube, wenn Sie Sich über diese Forderung eines Objectiven hätten aussprechen wollen, würden Sie schon von selbst ziemlich mit mir zusammen gekommen sein. Das Letzte ist nun der Gegensatz von Wort und Geist, sofern Sie sagen, ich erhebe den Geist mit Verwerfung des Wortes, dies kann mir deshalb gar nicht einfallen, weil ich Wort und Geist gar nicht von einander zu trennen weiß. Denn der Geist wird immer Wort, und das Wort kommt immer nur aus dem Geist hervor. Wie könnte ich also wol das agens rühmen wollen auf Kosten des actus? Das Uebrige rangirt sich unter diese Hauptsachen und ist im Vergleich mit ihnen nur Nebensache. Also lassen wir einmal das, daß meine philosophische Erklärung der Religion nicht im Widerspruch ist mit dem Geist der Religion in mir. — Die einzige Differenz, die auch ich anerkennen muß, ist, daß Ihr Christenthum mehr judaisirt, als das meinige. Indeß auch hier liegen Faden genug da, an welche ich anknüpfen kann, allein es würde mich für jetzt zu weit führen. — In der Schwarzischen Recension meiner Dogmatik — ich kenne sie nur soweit Sie sie mir mitgetheilt haben — sind einige Stellen, wo es mir fast vorkommt, als habe er auf Ihre Einwendungen Rücksicht genommen, vielleicht haben Sie das auch gefunden. Auf die Fortsetzung bin ich begierig, da in diesem Anfang auf der einen Seite so viel Zugeständnisse sind, als ich kaum erwartet hätte, auf

der andern Seite aber doch, wenn mein Gefühl mich nicht trügt, sich ein bedeutender dissensus ganz leise entwickelt. Was sagen Sie aber dazu, daß Herr Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie mir unterlegt, wegen der absoluten Abhängigkeit sei der Hund der beste Christ, und mich einer thierischen Unwissenheit über Gott beschuldigt. Dergleichen muß man nur mit Stillschweigen übergehen.

## VI.

Berlin, den 18. Juli 1823.

Jetzt sage ich Ihnen nur, daß Ihre Briefe über die Union a) mir sehr viel Freude gemacht haben; sie sind das Klarste und Scharfsinnigste, was ich noch von Ihnen gelesen, und wenn ich auch nicht mit allem einstimmen kann — was ja ohnehin ein so sehr seltener Fall ist auf diesem Gebiet — so finde ich doch im Ganzen die verschiedenen Eigenthümlichkeiten dieser Gemeinschaft vortrefflich aufgefaßt. Ich werde Gelegenheit nehmen, von manchem Gebrauch zu machen, was Sie dort auseinander gesetzt haben. Gehen Sie Ihren Weg nur recht freudig fort.

Was mich betrifft, so scheint es, als ob ich mir einen Pfahl nach dem andern ins Fleisch setze eigenhändig; denn außer dem Geschrei über die thierische Unwissenheit über Gott, den Pantheismus und die dialectische Sophisterei in meiner Dogmatik, erhebt sich nun wieder ein Entgegengesetztes über meine Verbindung mit den Rationalisten Röhr und Schuderoff, die doch nichts anderes ist, als eine durch den Buchhändler vermittelte Papiernachbarschaft. Mir bleibt es erwünscht, jährlich eine kleine Anzahl von Predigten auf diesem Wege ins Publikum zu bringen, da ich an eine eigne Sammlung so leicht nicht komme. Die sonstigen An-

a) Briefe über die Union der beiden evangelischen Kirchen. Essen, bei Bädeker 1823.

fechtungen sind auch noch nicht beseitigt; vielmehr muß ich immer gewärtig sein, daß sie wieder ausbrechen, und kann das Ende nicht absehen. — — —

Im künftigen Winter gedenke ich nichts zu lesen, als Dogmatik, und mir ist manchmal zu Muthe, als würde es das letzte Mal sein, darum will ich sie auch in ein halbes Jahr zusammendrängen und sehn, ob ich diesen Winter nebenbei noch irgend etwas, wenn auch nur einen Band Predigten, zu Stande bringe.

## VII.

Berlin, den 17. April 1824.

Daß Sie Ihren wissenschaftlichen Beschäftigungen immer mehr die feste Richtung auf das Alttestamentische geben, die Sie doch gleich anfangs mit besonderer Liebe ergriffen hatten, kann mich nur freuen, wenngleich es a) mein eigenes Lieblingsfach ist, und vielleicht freut es mich nur um so mehr, weil ich mich dadurch mit übertragen fühle. Mit Ihrer Ueberzeugung, daß auch das Alte Testament ein ganz allgemeines christliches Hausbuch sein soll, kann ich mich freilich nicht ganz vertragen, und wünsche vielmehr, daß sich die Bibelgesellschaften im Ganzen nur darauf beschränken möchten, Neue Testamente in um so größerer Menge zu vertheilen. Das alte scheint mir doch in zu vielen Stellen der Restrictionen und der Commentare zu bedürfen, sowohl um wirklich fruchtbar gemacht, als auch um nicht ganz mißverstanden und mißbraucht zu werden. Für das Syrisch-Chaldäische wird unser Professor Bleek etwas thun und Ihnen eine Arbeit abnehmen, indem er sich ernstlich mit einer ausführlichen chaldäischen und talmudischen Grammatik beschäftigt; langsam geht aber dieses Werk auch von Statten.

---

a) Hier ist ohne Zweifel einzufügen: nicht.

VIII.

Berlin, den 9. April 1825.

Mein lieber Freund, ich fange billig damit an, Ihnen zu danken für Ihre schöne Monographie a), die sich bis auf einige nach meiner Vorstellung doch zu schwer verständliche Ausdrücke und Wendungen auf einem recht schönen Mittelwege hält, und gewiß sehr Vielen zu einer fruchtbaren Verständigung dienen wird. Wenn ich nun auch hier den dissensus nicht verschweigen will: so hätte ich die Worte Christi vorangestellt. Denn durch diese wurde ja doch in den Aposteln der Glaube bewirkt, und der Glaube war doch der Grund ihrer Verkündigung, so daß ihre Verkündigung eigentlich bestand aus den durch sie hindurchgehenden Worten Christi. Dann hätte ich Gesetz und Verheißung nur als Unterabtheilung unter Altes Testament gestellt, nicht als eigne Nummern. Durch Ihre Anordnung, wiewol dies als etwas ganz Aeußerliches erscheint, tritt das Neue Testament zu sehr zurück. In diesem nun stellen Sie mir den Brief an die Hebräer etwas zu niedrig und hätten Sich über die Apokalypse wohl etwas deutlicher aussprechen können. Unser Hauptdissensus, denken Sie gewiß, ist in Nr. 8 b). Allein er scheint mir doch mehr in den Worten zu liegen, und außerdem nur in einer gewissen Besorglichkeit von Ihrer Seite, welche rein Gemüthssache ist, aber wonach Sie Sich Ihre Theorie modeln. Das kommt mir wieder recht entgegen aus dem sehr abrupt und gewiß den meisten Lesern unklar hingestellten Satz Seite 41., daß der Glaube eines Lichtes und Zeugnisses bedarf ꝛc. Lebt er schon, so ist er ja auch gegründet, und Christus weiset uns an keine andere Nahrung als an Sich Selbst. Entstanden muß er nicht sein aus der Schrift, weil es sonst in zwei Jahrhunderten keinen

---

a) Bezieht sich auf meine kleine Schrift: Vom Worte Gottes. Eine christliche Verständigung. Bonn 1825.

b) Ist überschrieben: Wort Gottes und Glaube.

Glauben gegeben hätte; und also könnte er auch immer noch entstehen ohne Schrift. Feder und Tinte sind doch etwas zu Unwesentliches. Die Schrift ist nichts für sich, sondern nur etwas als der fortlebende vor Augen gemalte Christus, der dann in der Schrift wie mündlich von sich selbst zeugt, und sein Zeugniß ist wahr. — Dies führt mich nun auf das, was Sie bei Gelegenheit des Braniß sagen — mit dem Sie gewiß noch weit weniger zusammenstimmen, als Sie glauben. Bis jetzt habe ich nur darin geblättert und kann also auch über das Buch noch nichts sagen, sondern nur über Ihre Aeußerung. Wenn die Affection, von welcher die Rede ist, ein Traum wäre: so hätten Sie Recht, daß deren Uebertragung in die Rede keine objective Wahrheit haben könnte. Aber die Affection ist ja eben die Wirkung des Göttlichen in Christo, und das ist ja das Objective. Das Wort Joh. 1, 14: Wir sahen seine Herrlichkeit rc., ist der Keim alles Dogma und giebt sich selbst für nichts anderes, als für die in Rede übertragene Affection. Ja auch was Christus von sich selbst sagt, wäre keine christliche Wahrheit geworden, wenn es sich nicht sogleich durch diese Affection bewährt hätte. Diese ist also und bleibt mir das Ursprüngliche im Christenthum und alles andere ist nur von ihr abgeleitet. Die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art afficirende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objective. Von jedem andern Zeugniß gilt dasselbe, was die Samariter von der Frau und ihren Worten sagen. Wer aber nicht glaubt, daß ich an dem historischen Christus festhalte, der hat auch kein Wort von meinem Buch und von meiner Methode verstanden. Sollte aber wohl ein verständiger Mensch dadurch irre geführt werden, daß in der Dogmatik selbst das Historische nur vorausgesetzt wird und nicht vorgetragen? das sollte ich kaum denken, und doch kann ich mir diesen wunderlichen Irrthum nicht anders erklären. — Jetzt, da ich wieder Dogmatik lesen will, werde ich auch den Braniß ordentlich lesen müssen, weil man

erwarten wird, daß ich mich darüber erkläre. Viel wird es indeß immer nicht werden; denn er ist zu speculativ, als daß ich mich in diesen Vorlesungen Viel darauf einlassen könnte.

Die Augustische Schrift soll nun auch heraus sein. Gesehen habe ich sie noch nicht; aber nach dem, was ich davon gehört, glaube ich nicht, daß ich etwas darauf erwiedern werde. Dupliken sind eine schlimme Sache. Alles wird mit jeder Erwiederung weitläuftiger, das Schreiben mühseliger, und das Publicum langweilt sich. Die Acten liegen ja vor und jeder kann wählen. Das Einzige wäre, wenn eine zweite Auflage vom Pac.(ificus) verlangt würde, dann könnte ich vielleicht einige Aenderungen, Zusätze und Anmerkungen an Herrn Augusti wenden.

IX.

Berlin, den 11. April 1828.

Wie steht es um Ihre Apologetik? ich möchte wissen, ob ich durch sie endlich aufs Klare kommen werde über Ihre Differenz von mir in Beziehung auf den Offenbarungs-Begriff. Für jetzt kommt es mir nur vor, als begehrten Sie noch eine besondere Offenbarung außer Christo, durch ein ich weiß nicht wie von ihm unabhängiges Wort. Da kann ich nun freilich nicht mit und frage cui bono? Ich muß nun mit Macht an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre gehen. Wäre nur Ihre Apologetik vorher da gewesen, so hätte mir wol auch manches davon zu statten kommen können. Auch diese Arbeit ist mir nicht erfreulich. Denn, was hilft alles Schreiben, wenn Niemand lesen kann? Ich wollte gern die Schuld allein an mir suchen, daß ich nämlich, wie ich sehr gern zugebe, auch nicht schreiben kann. Aber die Fälle kommen nur zu häufig, wo das Gegentheil von dem, was man als meine Behauptung aufstellt, mit gar zu klaren Worten dasteht. Indessen es muß doch gemacht sein und wird mir eine Menge Mühe und Arbeit kosten. —

Unsere Provinzialagende ist nun auch fertig und liegt beim Könige; mich soll wundern, ob er sie bestätigen, und was dann weiter werden wird. Auch B., durch den Sie diesen Brief erhalten, hat seine römische Agende drucken lassen. Der hat nun wieder seine besondere Opfertendenz, der ich auch keinen Geschmack abgewinnen kann, und bricht mit römischen Melodien in unsern deutschen Kirchengesang ein. Das ist nun die italienische Provinzial-Agende!

## X.

Berlin, den 26. März 1831.

Mein lieber Freund, das muß mir ja sehr erfreulich sein, daß Sie Sich auf eine solche Weise mit meinen Predigten beschäftigt haben und mir Ihre Resultate so ans Licht fördern [a]). Leider hat sich auch diesmal wieder meine Antwort so lange verzögert, daß ich nun nachgerade jeden Tag der Ankunft des neuen Heftes entgegensehen kann. Aber ich will deshalb nicht noch eine neue Verzögerung anfangen, denn sonst müßte ich auch warten, bis ich Ihren Aufsatz nicht nur flüchtig durchgeblättert, sondern bis ich Zeit gewonnen hätte, ihn recht ordentlich zu lesen. Das scheint mir freilich auch überflüssig, Sie vorläufig zu versichern, daß ich nicht fürchte irgendwie durch Ihre Kritik verletzt zu werden, davon braucht unter uns wol nicht die Rede zu sein. Und wenn ich Ihnen auf der andern Seite sage, ich könne nicht dafür stehen, wie weit Ihre Aeußerungen mir selbst zur Besserung gereichen werden: so lächeln Sie mir gewiß zu, daß Sie in dieser Hinsicht schon auf dem Reinen wären und nicht viel davon erwarteten. Es ist schwer in meinem Alter noch Mängel und Fehler abzulegen, die mehr sind als isolirte Verwöhnungen, und auf dergleichen werden

a) Dieß bezieht sich darauf, daß ich Schleiermacher'n angekündigt hatte, ich würde seine Festpredigten zugleich mit den Predigten von Albertini anzeigen.

Sie Sich wol schwerlich einlassen; aber Sie haben gewiß auch mehr unsere gemeinschaftlichen Freunde, die jüngere Generation unseres Standes, im Auge gehabt, und ich würde meinem Beruf schlecht genügen, wenn ich nicht allezeit bereit wäre mich zu deren Nutz und Frommen bei Leibes Leben seciren zu lassen nicht nur von Ihnen, sondern auch mit einem schartigen und wenig schonenden Messer, wenn es nur Lehrreiches zu Tage fördert. Nebenbei freue ich mich noch besonders, daß nun durch Sie auch Albertini in den Mund unserer Theologen kommen wird. Mir wenigstens — aber ich blättere freilich das Journalwesen auch nur sehr flüchtig durch — ist noch nirgend eine Beurtheilung seiner Predigten zu Gesicht gekommen; und sie verdienen doch so sehr gerade auch von Theologen gekannt zu sein. Möchten Sie nur auch auf die — freilich auch nicht Vielen bekannte — Eigenthümlichkeit der Gemeine, der er angehört, recht aufmerksam gemacht haben, damit nicht alles von unserm kirchlichen Styl bedeutend Abweichende persönlich auf seine Rechnung geschrieben werde. — Ich bin Ihnen noch eine Rechtfertigung schuldig wegen meiner Aeußerungen über Ihre Apologetik [a]). Doch das waren sie ja eigentlich gar nicht, wie denn auch Ort und Gelegenheit sich nicht dazu eignete, sondern nur beiläufige über einen einzelnen Punkt. Was nun diesen betrifft, so glaube ich mir nicht widersprochen zu haben. Ich lasse den Begriff des messianischen Vorbildes eben so gelten noch jetzt wie früher, wie den der messianischen Weissagung; aber anders kann ich auch nicht. Meine ganze Typologie aber entwickelt sich aus Hebr. 10, 1. Alle Institutionen, welche aus demselben Bedürfniß zu begreifen sind, zu dessen wahrer Befriedigung die Erlösung eingesetzt ist, sind mir solche *σκιαί* oder Vorbilder, heidnische nicht

---

a) Diese Aeußerungen finden sich in dem zweiten Sendschreiben an D. Lücke. Studien und Kritiken 1829. 3. Heft. S. 496—498. 517. 518.

minder als jüdische. Auf dieses Gebiet möchte ich aber auch gern die Anwendung des Begriffs beschränken, jede andere erscheint mir unfruchtbar auf der einen und bedenklich auf der andern Seite. Auch dieser dissensus zwischen uns, mein lieber Freund, hängt mit dem zusammen, aus dem sich, wie mir scheint, alles entwickeln läßt, was zwischen uns streitig ist. Ich nämlich nehme nur Eine göttliche Offenbarung an in der Person Christi, Sie nehmen noch eine besondere an in der Schrift a), die für mich in dieser Hinsicht gar nichts primitives ist. Auf diesem Punkt aber stehe ich nicht nur für mich unerschütterlich fest, sondern ich möchte auch alles mögliche thun, um ihn Andern so klar zu machen, wie er mir selbst ist, weil ich überzeugt bin, daß wir dann erst auf dem rechten Fundament der evangelischen Theologie feststehen. — — Ohnerachtet nun dieses fatalen Zustandes b) und des schlechten Wetters, beide sehr geschäftig die Freude an der Natur möglichst zu stören, ist mir doch die Reise sehr werth. Sehr erfreulich war mir in Tübingen Steudels Bekanntschaft zu machen. Wir sind einander zwar nicht näher gekommen in den Gedanken — er scheint sich vorzüglich in meine Freiheits-Theorie nicht finden zu können, und ich konnte ihn nur versichern, daß dies als etwas metaphysisches für meine Dogmatik eine bloße Nebensache sei — aber mit dem Herzen glaube ich doch; wenigstens habe ich ihn sehr lieb gewonnen. — Auch ist seitdem das Heft angekommen, ich habe es aber nur so eben erst ansehen können und finde zu meinem Erstaunen, daß in demselben noch ein anderer Freund c) sich mit mir beschäftigt hat. Das ist ja fast zuviel auf Einmal. Die Ferien sollen mir Zeit geben, mich aus beiden zu belehren.

---

a) Ich bestreite, daß dieß bei mir so auseinander trete, vgl. Apologetik. 2. Ausg. 428 u. s. w.

b) seiner Gesundheit.

c) Rienäcker, über das Verhältniß zwischen Schleiermacher's Predigten und seiner Dogmatik.

## 2.

# Die vier Weltreiche des Propheten Daniel.

Von

H. L. Reichel,

Lehrer am theol. Seminar zu Gnadenfeld in Oberschlesien.

---

Im 2. und 7. Kapitel des Daniel finden wir vier Weltreiche geschildert, die nach einander, indem jedes folgende das vorhergehende verdrängt, die größte Macht auf Erden erlangen, bis endlich Gott aller dieser irdischen Macht ein Ziel setzt, und ein ewiges Reich gründet, das keinem Wechsel und Untergang ausgesetzt ist.

Daß die vier Weltreiche in beiden Kapiteln die gleichen sind, wird wohl allgemein anerkannt und bedarf nicht erst eines Beweises. Welche Reiche aber damit gemeint sind, darüber haben zu allen Zeiten die verschiedensten Ansichten geherrscht, und es läßt sich wohl keine nur einigermaßen wahrscheinliche Erklärung denken, die hier nicht bereits gegeben sey. Daher ist es auch nicht der Zweck dieses Aufsatzes, eine neue Erklärung zu geben, eben so wenig sollen die bisher gegebenen Erklärungen geprüft und verglichen werden, sondern die Absicht des Verfassers ist, durch eine kurze und klare Zusammenstellung der Schilderungen dieser beiden Kapitel und durch eine Vergleichung derselben mit den Schilderungen einzelner Reiche in Kap. 8. 10. und 11. ein Resultat zu erlangen, welches darin seine Bestätigung findet, daß es, unabhängig von allen dogmatischen oder sonstigen Voraussetzungen, aus einer unbefangenen Prüfung des Einzelnen, wie des ganzen Inhalts des Buches Daniel hervorgegangen ist.

## Das erste Weltreich.

Im 2. Kapitel erzählt Daniel dem König Nebukadnezar dessen Traum, wie er ein großes Bild geschaut, dessen Haupt von feinem Gold (s. V. 31. und 32.), und fügt dann (V. 37. und 38.) die Deutung hinzu: „Du, o König, bist der König der Könige, dem der Gott des Himmels die Herrschaft, die Macht und die Gewalt und die Herrlichkeit gegeben etc. Du bist das Haupt von Gold."

Während dieses Traumgesicht und seine Deutung zunächst dem König Nebukadnezar galt und ihm kund gethan werden sollte, was da seyn werde in der Folge der Zeiten, bezog sich die Kap. 7. erzählte Vision zunächst auf Daniel; sie enthält daher zwar dieselbe Offenbarung wie jener Traum, aber modificirt nach dem verschiedenen Standpunct eines Daniel und Nebukadnezar. Der Seher schaut ein großes Meer, das von den vier Winden des Himmels in Aufruhr gebracht ist, und aus diesem tobenden Meer steigen nach einander vier Thiere hervor, deren jedes von dem andern verschieden. „Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlerflügel; ich schaute, bis daß ihm die Flügel ausgerissen wurden, und es ward aufgehoben von der Erde, und auf Füße wie ein Mensch gestellt, und eines Menschen Herz ward ihm gegeben" (s. Kap. 7, 4.); die Deutung des Gesichts, die ein Engel dem Daniel ertheilt, ist bei den drei ersten Thieren ganz kurz; denn hier brauchte dem Seher nur gesagt zu werden: „Diese großen Thiere, deren 4, — 4 Könige werden sich von der Erde erheben" (s. V. 17.); so konnte er das Weitere, nach der früheren Offenbarung, sich hinzudenken und mußte nur noch über das letzte Thier, das seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, sich weitere Auskunft erbitten.

Welches nun das durch das Haupt der Bildsäule und den Löwen mit Adlerflügeln dargestellte Reich sey, das sagt uns Kap. 2, 38. auf das bestimmteste; es ist das Reich Nebukadnezar's, das Weltreich der Chaldäer, dessen Glanz und

Würde, die es als das erste Reich von weltgeschichtlicher Bedeutung besaß (denn das assyrische, wollte man ihm auch gleiche Wichtigkeit zuschreiben, war bereits verschwunden und kam also nicht in Betracht), durch das Gold dargestellt wird, während der Löwe mit Adlerflügeln auf die Gewalt und Schnelligkeit, die es bei seinen Eroberungen entwickelte, hinweist (vergl. Habak. 1, 7. 8.); daß bloß Nebukadnezar's Herrschaft darunter zu verstehen, so daß die folgenden Thiere und Theile der Bildsäule seine Nachfolger bedeuten, behauptet heut zu Tage wohl Niemand; Kap. 2, 38. und 7, 17. kann nur bei einer oberflächlichen Betrachtung dafür zu sprechen scheinen. Nebukadnezar wird an der ersten Stelle als Repräsentant des chaldäischen Weltreichs genannt, weil Daniel vor ihm stand, und weil in der That unter ihm und durch ihn das Reich zu seinem höchsten Glanz gelangte; und an der zweiten Stelle steht offenbar das Concretum für das Abstractum, denn gerade das 7. Kap. zeigt es noch klarer als das 2., daß überall von verschiedenen Reichen die Rede ist, die einander verdrängen.

Eben daraus erhellt auch, daß die Veränderungen, die Kap. 7, 4. mit dem ersten Thiere vorgehen, nicht auf Veränderungen im Leben Nebukadnezar's, wie z. B. seinen Wahnsinn und dessen Heilung, sondern auf Veränderungen im chaldäischen Reich hinweisen. Das Ausgerissenwerden der Flügel bezeichnet offenbar die Schwächung des Reichs unter den folgenden Königen, durch die sein endlicher Fall herbeigeführt ward. Daraus ergibt sich dann auch die Bedeutung der folgenden Worte; das auf zwei Füßen Stehen, wie ein Mensch, und das menschliche Herz kann in diesem Zusammenhang nicht irgend einen Vorzug vor dem früheren Zustand bedeuten, sondern nur den Fortgang der begonnenen Schwächung. Der feste Stand des Löwen und das Löwenherz wird ihm genommen, es gleicht zuletzt ganz einem gewöhnlichen Menschen (אֱנָשׁ), dessen Macht Niemand mehr fürchtet. —

## Das zweite Weltreich.

Von diesem heißt es Kap. 2, 32: „Seine Brust und seine Arme von Silber,“ und V. 39: „Und nach Dir wird ein anderes Reich aufkommen, geringer als Du.“ Ferner Kap. 7, 5: „Und siehe, ein anderes Thier, das zweite, gleich einem Bären, und auf der einen Seite (d. h. vorn) stand es aufrecht, und drei Rippen (oder Seiten, צלע, d. h. Hamer) hatte es in seinem Rachen zwischen seinen Zähnen. Und also sprach man zu ihm: Auf! friß viel Fleisch!“

Hier ist nun die Frage, ob man unter diesem zweiten Reich das medische allein, oder das medo-persische verstehen soll. Die Entscheidung dieser Frage wird nicht nur davon abhängen, was hier und sonst im Daniel von diesen Reichen ausgesagt wird, sondern zum großen Theil auch davon, auf welche Reiche uns die folgenden Theile der Bildsäule und Thiere führen. Diese letztere Untersuchung aber muß für jetzt noch ausgesetzt bleiben, nicht nur um den Gang der Untersuchung nicht zu verwirren, sondern auch, um wirklich das Resultat einer unbefangenen Prüfung zu erhalten, was hier um so mehr zu beachten ist, da die Entscheidung dieser Frage von unendlicher Wichtigkeit ist. Wir bleiben zuerst bei den oben citirten Stellen stehen. Vieles Einzelne in der Schilderung kann eben so gut auf das medische, als auf das medo-persische Reich passen. Für das medische Reich aber spricht, daß von demselben gesagt wird, es sey geringer als das chaldäische. Diesem Grund wollen wir nicht dadurch aus dem Wege gehen, daß wir ארעא (Kap. 2, 39.) als Substantivum fassen und übersetzen: Nach Dir wird ein anderes Reich der Erde aufkommen, von Dir (indem es Deine Herrschaft an sich reißt); denn man fühlt leicht das Gezwungene dieser Uebersetzung, und es würde immer noch übrig bleiben, daß durch das Silber etwas Geringeres dargestellt werde als durch das Gold, indem jenes geringer an Werth, ohne daß, wie beim Erz und Eisen, dieser Nachtheil durch andere Vorzüge aufgehoben wird.

In Kap. 7. dagegen, bei dem Löwen mit Adlerflügeln und dem zum Sprung fertigen, fleischgierigen Bär, braucht man nicht nothwendig den Gradunterschied in Macht und Würde festzuhalten, da hier der Unterschied in der Beschaffenheit der Macht näher liegt, bei den Chaldäern die schnelle, ungestüme Gewalt, bei den Persern die träge, aber furchtbare Kraft und Unersättlichkeit. Gerade im 2. Kapitel aber ist es wohl nicht zu verwundern, wenn der vor Nebukadnezar stehende Daniel den Glanz und die Macht seines Reiches besonders hervorhebt, zumal da er und sein Volk diese Macht so schwer hatten fühlen müssen. Den Vorwurf eiteler Schmeichelei bei solcher Rede weist die Tendenz der ganzen Weissagung zurück, daß, so groß auch seine Macht sey, sie dennoch, wie alle irdische Macht, schwinden werde. Auch kann man, wenn unter dem zweiten Reich das medopersische verstanden wird, die Behauptung, es werde geringer seyn als das chaldäische, nicht gerade falsch nennen, denn es werden sich bei der Vergleichung beider Reiche wohl leicht einzelne Züge finden lassen, in denen das medo-persische von dem chaldäischen an Glanz und Ansehen übertroffen ward. Entscheidend wird daher dieser Grund für das medische Reich nicht seyn, eben so wenig aber ist dieß der Grund, der sich in unsrer Schilderung für das medo-persische anführen läßt, nämlich, daß Brust und Arme, als zwei Theile des Körpers, auf ein aus zwei Völkerschaften entstandenes Reich hinweisen. Es ist dieß allerdings sehr wahrscheinlich, doch ist es bei allen Symbolen immer schwer zu bestimmen, inwieweit die einzelnen Züge einer Deutung zu unterwerfen sind oder nicht.

Um daher zur Entscheidung zu gelangen, fragen wir: In welchem Verhältniß zu einander hat sich Daniel überhaupt das medische und persische Reich gedacht? Bekanntlich finden wir bei den griechischen Geschichtschreibern zwei verschiedene Berichte über den Uebergang der Herrschaft von den Medern auf die Perser; Herodot erzählt, daß die bis-

her unter medischer Oberherrschaft stehenden Perser dieses Joch unter Cyrus abgeschüttelt und die Meder sich unterwürfig gemacht hätten; nach Xenophon's Cyropädie hingegen stehen Meder und Perser, verschieden in Sitten und Lebensart, doch in freundschaftlich-nachbarlichem Verhältniß neben einander; Cyaxares II. von Medien wird in seinem Krieg gegen Babylonien kräftig von den Persern unterstützt, die unter Anführung des Cyrus, des Neffen des Cyaxares, Babylon erobern, worauf dann Cyaxares dem Cyrus seine Tochter zur Gemahlin und damit zugleich die Regierung über Medien gibt. Wohl immer allgemeiner wird es in neuerer Zeit anerkannt, daß diese xenophontische Erzählung mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die mit Mythen durchwebte des Herodot. Dem sey jedoch, wie ihm wolle, so steht doch das fest, daß Daniel von der Ansicht ausgeht, die wir bei Xenophon finden. Schon die Stelle Kap. 5, 28. zeigt, daß Meder und Perser als mit einander verbundene Völker Babylon erobern sollten, und Kap. 6, 1. heißt es: „Darius, der Meder, bekam das Königreich", so wie Kap. 9, 1: „Im ersten Jahr des Darius, des Sohnes Achaschverosch (d. h. des Cyaxares, des Sohnes des Astyages) aus medischem Samen, der über das Reich der Chaldäer zum König eingesetzt worden war (הָמְלַךְ, das Hophal, wohl, weil die Perser ihm dazu verholfen) rc.", Worte, die mit Herodot's Erzählung, nach welcher nie ein Meder über Babylonien geherrscht, durchaus nicht zu vereinigen sind. Nach dieser xenophontisch-danielischen Geschichtsdarstellung aber ist es kaum denkbar, daß die so eng verbundenen zwei Reiche, die auf dem friedlichsten Weg unter ein gemeinsames persisches Oberhaupt kamen, hier als zwei aufeinander folgende Weltreiche dargestellt seyn sollten, ja diese Ansicht wird dem unbefangenen Leser durch den Ausdruck: „Perser und Meder" unmöglich gemacht. Eben so undenkbar wäre übrigens diese Ansicht auch nach Herodot's Bericht; denn das mit Astyages endende medische Reich ist erstens kein Weltreich gewesen,

und dann namentlich nicht nach dem chaldäischen Reich aufgekommen, sondern hat neben demselben bestanden.

Müssen wir uns nun jetzt schon dahin aussprechen, daß das zweite Reich das medo-persische ist, so wird diese Ansicht zur vollsten Evidenz erhoben durch Kap. 8., welches von nun an überhaupt unser sicherster Führer bei der Bestimmung der einzelnen Reiche ist. Betrachten wir nämlich, wie dieß ja heut zu Tage von allen Auslegern geschieht, unser Buch als das Werk eines Mannes, so wird es jedem aufmerksamen und unbefangenen Leser wohl bald einleuchten, daß Kap. 8. eine Art von Ergänzung zu Kap. 7. ist. Während in Kap. 7. der Blick des Propheten auf die ganze Reihe der Weltbegebenheiten bis zum Ende aller irdischen Macht gerichtet wird, erhält er in Kap. 8. näheren Aufschluß über den Theil dieser Begebenheiten, der das Volk Israel zunächst betreffen sollte, indem ihm in einer neuen Vision zwei aufeinander folgende Reiche gezeigt werden. Ganz abgesehen nun von der Frage, welche von jenen vier Reichen diese zwei Reiche sind, stellt sich uns hier die Frage dar: Ist es irgend wahrscheinlich, daß bei dem specielleren Inhalt von Kap. 8. zwei Reiche, die in dem Alles umfassenden Kap. 7. getrennt sind, in Eins zusammengefaßt oder als ein Reich dargestellt werden? Gewiß müssen wir diese Frage verneinen. Weit eher würden wir erwarten, daß, was in Kap. 7. als ein Reich erscheint, bei der genaueren Schilderung in Kap. 8. getrennt würde; da dieß aber nicht geschieht, so müssen wir, falls wir uns nicht durch vorgefaßte Meinungen beherrschen lassen, annehmen, daß beiden Kapiteln eine und dieselbe Auffassung der Weltreiche zu Grunde liegt. Nun schaut der Prophet Kap. 8, 3. 4. zuerst einen Widder mit zwei Hörnern, von denen das zuletzt aufsteigende das höhere ist, und sieht diesen Widder gen Westen, Norden und Süden stoßen, so daß kein Thier vor ihm bestehen konnte. Im 20. Vers aber erhält der Prophet die Deutung: Der Widder, den Du gesehen, mit den zwei Hörnern, das sind

die Könige der Meder und Perser. Was wir also schon bei der Betrachtung von Kap. 2. und 7. als das Wahrscheinlichste erkannten, das wird hier bestimmt ausgesprochen: das eine der Weltreiche, die einander im Laufe der Jahrhunderte ablösen, ist das medo-persische, dessen Macht unter der medischen Dynastie schon beginnt, unter der persischen aber ihren Gipfel erreicht (s. Kap. 8, 3.). Während in Kap. 2. und 8. durch Brust und Arme, so wie durch die zwei Hörner auf diese zwei Dynastien hingewiesen wird, werden dagegen Kap. 7, 5. durch die drei Hauer im Maul des Bären die drei Hauptbestandtheile dieses Reichs angedeutet, entweder Medien, Babylonien und Lydien, die drei mächtigsten Reiche Asiens, die unter persischem Scepter standen, oder — da es nach unserer Ansicht über das Verhältniß Mediens zu Persien befremden könnte, Medien unter den unterworfenen Reichen zu finden — Babylonien, Lydien und Aegypten. —

## Das dritte Weltreich.

Der Bauch und die Lenden des Bildes, das Nebukadnezar schaute, waren von Erz (Kap. 2, 32.) und sie bedeuten ein anderes drittes Reich von Erz, welches über die ganze Erde herrschen wird (V. 39.).

Mit Recht wird hier dieses dritte Reich kurz abgefertigt, da es einerseits dem Nebukadnezar und seinem Reich fern stand, und andererseits auch nicht wie das folgende Reich dadurch Bedeutung erhielt, daß in ihm die irdische Macht ihren Gipfel und ihr Ende erreicht. Nur auf die innere Kraft dieses Reiches wird durch das Erz hingewiesen. Genauer wird dasselbe im 7. Kap. geschildert; auch hier aber sollte der Blick des Propheten mehr auf die ganze Weltgeschichte, als auf die Geschicke seines Volkes gerichtet werden, daher genügte auch hier eine Hinweisung auf das, was in der Geschichte dieses Reichs von weltgeschichtlicher Bedeutung war.

„Nach diesem," heißt es Kap. 7, 6., „schaute ich, und siehe, ein anderes wie ein Parder, und es hatte vier Flügel eines Vogels auf seinem Rücken, und vier Häupter hatte das Thier, und Herrschaft ward ihm gegeben." In der Deutung des Bildes aber wird uns wieder blos gesagt, daß es eines der irdischen Königreiche sey (V. 17.). Wer nun unter dem zweiten Reiche das medische versteht, der findet hier natürlich das persische Reich, das ja unter Cyrus wohl ein ehernes genannt und mit einem beflügelten Parder verglichen werden konnte. Doch schon die vier Häupter machen hier Noth. Daß durch dieselben mehr als nur die Ausdehnung nach den vier Weltgegenden hin angedeutet werde, liegt in dem Bild selbst und in der Vergleichung mit den übrigen symbolischen Darstellungen unseres Buches. Wie viel bezeichnender wird nicht diese Ausbreitung Kap. 8, 4. symbolisirt! Wollte man aber an vier Könige denken, und sich dabei auf Kap. 11, 2. berufen, so wird uns dieß gerade durch jene Stelle verboten, indem dort außer Cyrus noch vier Könige, also fünf genannt werden. Bedeutete aber das zweite Reich das medo-persische, so können wir in dem dritten kein anderes als das macedonisch-griechische erkennen. Sehr bezeichnend ist das Erz für die Festigkeit und Kraft, mit der die Macedonier den erschlafften, verweichlichten Persern entgegentraten, nicht minder der geflügelte Parder für die reißende Schnelligkeit, mit der Alexander's Heer erobernd Asien durchzog. Hier stellt sich nun aber wieder die Frage dar, ob unter diesem dritten Reich das Reich Alexander's und die Reiche seiner Nachfolger, oder nur das erstere zu verstehen. Käme bei der Beantwortung dieser Frage nur das dritte Reich in Betracht, so würde wohl Niemand daran gedacht haben, daß hier bloß Alexander's Regierung zu verstehen sey; der Hauptgrund zu einer solchen Annahme liegt in der Deutung des vierten Reichs, daher wir bei diesem noch einmal darauf zu sprechen kommen werden. Sehen wir davon für jetzt ab, so möchte sich hier für eine solche Theilung wohl nichts sagen

lassen. Allerdings sind nach Alexander's Tod aus seinem großen Reich mehrere einzelne Staaten unter eignen Herrschern entstanden, aber diese Herrscher betrachteten sich doch als Alexander's Nachfolger, trachteten ein jeder nach dem Besitz des ganzen Reichs und wurden am Ende nur durch die Macht der übrigen, mit gleichen Ansprüchen auftretenden, bewogen, sich mit einem Theil des Reichs zu begnügen. Keiner von ihnen aber gründete ein neues Weltreich, und sagt man, daß sie alle zusammen doch ein solches Weltreich dargestellt hätten, so begeht man eine seltsame Inconsequenz; man glaubt Alexander's Reich von denen seiner Nachfolger trennen zu müssen, und will doch diese unter sich eben so wenig verbundenen Reiche vereinigen!

Dafür aber, daß unter diesem dritten Reich das macedonisch-griechische Reich mit den aus ihm hervorgegangenen Staaten zu verstehen, sprechen in Kap. 7. die vier Häupter des Thiers, die nicht einfacher gedeutet werden können, als durch die vier Reiche, die aus dem macedonischen hervorgingen, nachdem die mit Alexander's Tod beginnenden Kämpfe seiner Nachfolger endlich nach der Schlacht bei Ipsus im Jahr 301 vor Chr. zu der Theilung des Reichs geführt hatten, bei der Ptolemäus Aegypten, Seleucus Syrien, Lysimachus Kleinasien mit Thracien und Cassander Macedonien mit Griechenland erhielt. Die wichtigste Bestätigung aber für diese Ansicht finden wir wieder in Kap. 8. und 11. Im 8. Kap. ist der Hauptgegenstand des Gesichtes, der oben bereits angegebenen Tendenz dieses Kapitels gemäß, der syrische König Antiochus Epiphanes, der Bedränger des jüdischen Volks (s. V. 9—14. und V. 23—25.); hier wäre also eine hinreichende Veranlassung gewesen, seine Herrschaft oder wenigstens die aller Nachfolger Alexander's unter einem besondern Thier darzustellen. Statt dessen finden wir hier das macedonisch-griechische Reich in all seinen Gestalten durch den Ziegenbock dargestellt, und nur die Hörner desselben bezeichnen die verschiedenen Entwickelungen

dieses Reiches. Dabei zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung zwischen Kap. 7. und 8.; dem geflügelten Parder entspricht in Kap. 8, 5. der Ziegenbock, der mit solcher Schnelligkeit die Erde durchzieht, daß er den Boden nicht zu berühren scheint; den vier Häuptern des Parders entsprechen Kap. 8, 8. die vier Hörner, die an der Stelle des ersten Horns wachsen, und die nach V. 22. die vier Reiche bedeuten, welche sich nach Alexander's Tod aus seinem Reiche bilden.

Uebereinstimmend damit ist auch im 11. Kap. nur von einem griechischen Reich die Rede, das sich nach Alexander's Tod zertheilt, ohne daß die Trümmer desselben noch einmal zu einem großen Weltreich vereinigt würden.

So verbietet uns die unbefangene Betrachtung der Weissagungen Daniel's, so wie die Geschichte, die Reiche der Nachfolger Alexander's als ein neues Weltreich zu betrachten, und die Ansicht, daß unter dem dritten Reich das Reich Alexander's und seiner Nachfolger zu verstehen sey, ist durch so bedeutende Gründe gestützt, daß nur die allertriftigsten Gegengründe, die sich uns etwa noch bei der Betrachtung des vierten Reichs darbieten könnten, im Stande seyn würden, diese Ansicht fahren zu lassen.

## Das vierte Weltreich.

Auf dieses letzte Weltreich wird sowohl in Kap. 2., als in Kap. 7. die Aufmerksamkeit vorzugsweise gerichtet, denn in ihm sollte ja alle irdische Macht gegenüber dem Gottesreich ihren Gipfel und ihr Ende erreichen. Dieß ist es denn auch, was uns beide Kapitel übereinstimmend zeigen, doch aber mit dem Unterschied, daß wir in Kap. 7. die Macht und den Sturz dieses letzten Reichs einander schroff gegenübergestellt finden, während Kap. 2. uns tiefer schauen läßt in den neben der äußeren Macht bestehenden und fortschreitenden inneren Verfall dieses Reiches, durch den es selbst seinen endlichen Sturz vorbereitet. Doch betrachten wir die

einzelnen Züge der beiden Schilderungen: „der König schaut die Schenkel des Bildes von Eisen" (s. Kap. 2, 33.) und erhält von Daniel die Deutung: „Ein viertes Reich wird stark seyn wie Eisen; ebenso wie Eisen Alles zermalmt und zerschlägt, ja, wie zerschmetterndes Eisen, wird er jenes Alles zermalmen und zerschmettern" (s. V. 40.). So wird schon hier die furchtbare Kraft und unüberwindliche Macht dieses Reichs geschildert. In noch stärkeren Zügen geschieht dieß in Kap. 7. Da schaut Daniel „ein viertes Thier, fürchterlich und schrecklich und ausnehmend stark, verschieden von allen vorigen, mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen, fressend, zermalmend und das Uebrige mit seinen Füßen zerstampfend" (s. V. 7. und V. 19.). — Hatten für die vorigen Reiche doch noch die furchtbarsten Thiere als Symbole dienen können, so fehlt für dieses Reich ein solches Symbol in der Schöpfung; Daniel schaut ein Thier, das er nicht zu nennen weiß; der Unterschied desselben von den vorigen Thieren besteht nicht darin, daß die allen gemeinsame Kraft in einer neuen Modification erscheint, sondern es ist seinem ganzen Wesen nach durchaus von ihnen verschieden, denn Alles, was von Kraft und Furchtbarkeit gedacht werden kann, ist in ihm vereinigt. So lesen wir denn auch in der Deutung (V. 23.): „Es wird ein viertes Reich auf Erden seyn, welches verschieden ist von allen Reichen, und verschlingt die ganze Erde, und zertritt sie und zermalmt sie." Zu dieser Allgewalt des vierten Reiches tritt dann im Lauf der Zeiten noch ein anderer Zug, der die Furchtbarkeit desselben vermehrt. Nachdem Daniel zuerst zehn Hörner an dem Thier geschaut, sieht er, „wie ein anderes kleines Horn zwischen ihnen aufsteigt, und drei von den vorigen Hörnern werden ausgerissen vor ihm, und siehe, Augen wie Menschenaugen waren an diesem Horn, und ein Mund, der Vermessenes redete, und sein Ansehen war größer, als das seiner Genossen, und dieses Horn führte Krieg mit den Heiligen, und siegete über sie" (s. Kap. 7, 8. 20. 21.).

Die Deutung gibt V. 24. und 25: „Und die zehn Hörner — aus selbigem Königreich werden zehn Könige aufstehen und ein anderer wird nach ihnen aufstehen, und selbiger wird verschieden seyn von den vorigen und drei Könige demüthigen, und wird Reden gegen den Höchsten ausstoßen und die Heiligen des Allerhöchsten aufreiben, und wird sinnen, Festzeiten und Gesetz zu ändern, und sie werden in seine Hand gegeben seyn, eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit." So wird uns der letzte König dieses Reichs geschildert als einer, der durch seine menschliche Weisheit (denn auf diese scheinen mir die Menschenaugen V. 8. hinzuweisen) in Verbindung mit großer Macht zu einer Vermessenheit verleitet wird, die ihn gegen alle göttlichen und menschlichen Gesetze sich auflehnen läßt, zu einem wahnsinnigen Stolz, der sich dem Höchsten selbst in bewußter Feindschaft gegenüberstellt. Wenn aber dieses Reich sich so mit all seiner weltlichen Macht dem Gottesreich scheinbar siegreich entgegenstellt, trägt es längst in sich den Keim des Verderbens. Nach dieser Seite wird Kap. 2. der Blick gerichtet. Zwar sind die Schenkel des Bildes von Eisen, aber die Füße sind von Eisen und Thon (s. V. 33.); das bedeutet, daß dieß Reich zwar einerseits stark, andererseits aber zerbrechlich seyn wird; es wird sich zertheilen, man wird versuchen, durch Menschensamen, das heißt durch Heirathen, die Theile wieder zu verbinden, aber diese Verbindungen werden keinen Bestand haben, so wenig wie Eisen und Thon sich fest verbinden läßt (s. V. 41—43.).

Welches Reich ist nun hier geschildert? Wir wollen fürs Erste nicht die Geschichte befragen, welches Reich wirklich das letzte Weltreich gewesen; wir wollen annehmen, der Verfasser könne sich geirrt haben, indem er ein zu seiner Zeit blühendes Reich als das letzte betrachtete; wir wollen auch nicht berücksichtigen, daß, wenn die bisherigen Resultate unserer Untersuchung richtig waren, uns nur eine Ansicht möglich ist, wir wollen im Gegentheil sehen, ob nicht

vielleicht die bisher unhaltbar gefundenen Ansichten hier noch einen Halt bekommen.

Waren die drei vorigen Reiche das babylonische, medische und persische, so kann dieß vierte kein anderes seyn, als das macedonisch-griechische unter Alexander und seinen Nachfolgern. Und in der That, in vielen Stücken paßt unsere Schilderung auf dasselbe. Furchtbar trat es im Orient auf, als occidentalisches Reich ganz verschieden von den bisherigen; eiserne Kraft besaß es unter Alexander, nach seinem Tode aber schwand die Einheit desselben, einzelne Reiche bildeten sich, die zwar durch Heirathen sich wieder zu vereinigen suchten, wie dieß im 11. Kapitel ausdrücklich vom syrischen und ägyptischen Reich erwähnt wird (s. V. 6. und 17.), doch ohne Erfolg. Endlich gelangt in einem dieser Reiche ein König zur Herrschaft, Antiochus Epiphanes, der mit List und Gewalt die benachbarten Reiche sich zu unterwerfen sucht, sie zwingen will, ihre Religion mit der seinigen zu vertauschen, der namentlich das Bundesvolk hart bedrückt, den Jehovah-Cultus und das göttliche Gesetz abschafft und auf diese Weise dem Allerhöchsten selbst im Kampf gegenübertritt. Alles dieß, wie wir es im 8. und 11. Kapitel von Antiochus erzählt finden, paßt nicht nur zu unserer Schilderung des vierten Reiches im 2. und 7. Kap., sondern auch zwischen dem Bild, unter dem im 8. Kapitel das macedonische Reich geschildert wird, und der Symbolisirung des vierten Reichs im 7. Kapitel findet sich manche Aehnlichkeit. Hier erscheint zuletzt ein kleines Horn, das zuletzt größer wird als die früheren, und Krieg führt mit den Heiligen und sie besiegt, das vermessene Reden gegen den Höchsten ausstößt, und im 8. Kapitel wird Antiochus Epiphanes dargestellt unter dem Bild eines kleinen Horns, das nach den andern aufsteigt und immer größer wird, das sich gegen das Heer des Himmels und gegen den Fürsten des Heers erhebt und den täglichen Cultus aufhebt. Gewiß eine unverkennbare Aehnlichkeit, die unmöglich eine zufällige

seyn kann! Nöthigt sie uns aber, unser viertes Reich mit dem im 8. Kapitel geschilderten macedonischen Reich zu identificiren? Daß dem nicht so sey, werden wir erkennen, wenn wir auf die Verschiedenheiten achten, die zwischen beiden Schilderungen stattfinden, und wenn wir endlich für die Aehnlichkeit beider Schilderungen, auch ohne ihre Identität zuzugeben, einen inneren Grund nachweisen können. Unser viertes Reich wird uns als ein solches geschildert, dessen Macht die der vorigen weit übertrifft, so daß sie gar nicht mit ihm verglichen werden können. War das macedonische Reich ein solches? Nein. Aber vielleicht erschien es dem Verfasser so, wegen seiner Furchtbarkeit für das Bundesvolk? Dem widerspricht Kapitel 8. Da ist es kein unnennbares Thier, verschieden von allen, die in der Schöpfung existiren, sondern ein Ziegenbock, der mit dem Widder kämpft. Andererseits gehört zur Schilderung des macedonischen Reichs fast nothwendig eine Hinweisung auf Alexander, wie sie uns im 8. Kap. durch das erste große Horn gegeben wird (s. V. 5. und 21.), bei unserem vierten Reich aber fehlt sie. Statt der vier Hörner (Kap. 8, 8. 22.), die so deutlich auf die Viertheilung des macedonischen Reichs hinweisen, finden wir Kap. 7, 7. zehn Hörner, für die uns die Geschichte des macedonischen Reichs keine Deutung liefert, denn wir können weder zehn Feldherrn Alexander's, noch zehn syrische Könige bis auf Antiochus Epiphanes nachweisen; eben so wenig weiß die Geschichte von drei Königen, die Antiochus ausgerottet habe, wie es doch in Kap. 7, 8. 20. 24. vom letzten Horn ausgesagt wird.

Endlich mögen wir auch den Unterschied beachten, der zwischen dem Untergang des eilften Horns in Kap. 7. und dem Ende des Antiochus in Kap. 8 und 11. stattfindet. Dort schaut der Prophet in erhabener Erscheinung das Gericht Gottes, die Bücher werden geöffnet, das Horn sammt dem Thier, d. h. der letzte König und sein Reich werden vernichtet, und damit wird zugleich allen irdischen Reichen ein Ende gemacht.

Was lesen wir dagegen vom Ende des Antiochus? „Aber ohne Menschenhand wird er vertilgt werden" (s. Kap. 8, 25.). Und im 11. Kapitel, nachdem aufs ausführlichste sein ganzes Thun geschildert, heißt es (V. 45.) bloß: „Und er wird seinem Ende entgegengehen ohne Errettung." Welch ein Contrast! Welcher unbefangene Leser wird hier die Schilderung einer und derselben Begebenheit finden?

Müssen wir nun aber die Ansicht verwerfen, daß unter dem vierten Reich das ganze macedonisch-griechische Reich zu verstehen sey, so wird dieß noch weit mehr der Fall seyn bei der Ansicht, daß, nachdem unter dem dritten Reich das Reich Alexander's geschildert worden, das vierte nun das Reich seiner Nachfolger bedeute. Alles, was wir bisher gegen das ganze macedonisch-griechische Reich anführten, spricht noch weit stärker gegen diese Annahme; ferner zeigt uns namentlich die Schilderung des 2. Kapitels, daß das Reich anfänglich ein in sich geschlossenes, gleichförmig starkes ist, das erst später sich zertheilt, denn die Schenkel sind von Eisen, und erst die Füße von Eisen und Thon; die Reiche der Nachfolger Alexander's aber sind nie ein festes, in sich geschlossenes Ganzes gewesen; und eben dieß ist es, was, wie schon oben bemerkt ward, uns überhaupt verbietet, diese Reiche zusammen als ein neues Weltreich zu betrachten.

So hindert uns also die Schilderung des vierten Reichs in Kap. 2. und 7. auf keine Weise, die Ansicht, die wir bei den früheren Reichen schon als die einzig richtige erkannten, festzuhalten, daß die drei ersten Reiche das chaldäische, medopersische und macedonisch-griechische Reich bedeuten, und damit ist uns denn auch die Antwort auf die Frage gegeben, welches Reich nun mit dem vierten und letzten gemeint sey: es kann kein anderes seyn, als das römische Weltreich. Und in der That, in der Schilderung dieses vierten Reichs findet sich nichts, was nicht theils eben so gut, theils besser auf das römische Reich paßt, als auf irgend ein anderes.

Welches Reich könnte mit größerem Recht ein eisernes genannt werden? Mit den Waffen in der Hand schuf

es sich seine Existenz, und wann war die Zeit, wo es das Schwert in die Scheide gesteckt hätte? „So wie Eisen Alles zermalmt und zerschlägt", so mußte ein Volk nach dem andern ihm sich unterwerfen, „bis es die ganze Erde verschlungen", bis der Orbis terrarum zum Imperium Romanum geworden. Weit erhaben über alle vorhergegangenen Reiche steht es einzig da in der ganzen Weltgeschichte. Aber je weiter es seine Macht ausdehnte, um so lockerer ward das Band, das die einzelnen Theile desselben zusammenhielt. „So wenig Eisen und Thon zusammenhält", so wenig konnten die verschiedenartigen Bestandtheile des römischen Reichs auf die Dauer verbunden bleiben. Wohl wurde, als längst die innere Einheit aufgelöst, die äußere noch mühsam und künstlich erhalten, manche Heirath wurde gestiftet, um die sich trennenden Theile aufs Neue an einander zu ketten, aber vergebens; der großen Theilung zwischen Abend- und Morgenland folgten andere und wieder andere, und folgen heute noch in stetem Wechsel. Seine Bestimmung war es nicht, einem neuen Weltreich Platz zu machen; es war das größte und somit auch das letzte; alle die Staaten, die wir seitdem entstehen sehen, sind nichts als die Trümmer dieses letzten Weltreichs, und in diesen Trümmern wird es fortbestehen bis ans Ende. — Indem aber so der Verlauf seiner Entwickelungen ein noch unvollendeter ist, versteht es sich von selbst, daß wir nicht mit Bestimmtheit angeben können, was unter den zehn Königen und ihren Reichen (denn daß mit den Königen, Kap. 7, 24., Königreiche gemeint sind, ist nach der Analogie von V. 17. als sicher anzunehmen) zu verstehen sey, die durch die zehn Hörner des Thiers dargestellt werden. Jede Erklärung derselben durch die gegenwärtig bestehenden Staaten ist eine willkürliche; erst wenn die Zeit dieses letzten Weltreichs auch vorübergegangen, werden wir beurtheilen können, inwiefern die Theile dieses Reichs in der Zehn, als der Zahl der Vollendung, sich als die ein Ganzes bildenden darstellen. Sind aber die zehn Königreiche

eine zum Theil wenigstens noch zukünftige Erscheinung, so kann das eilfte Horn, der letzte König und sein Reich, nicht schon erschienen seyn. Wer er seyn wird, „der Vermessenes redet und Krieg führt gegen die Heiligen des Allerhöchsten, der sie besiegt und darauf sinnet, Festzeiten und Gesetze zu ändern", darauf antwortet uns 2 Thess. 2, 3 ff. auf das klarste: es ist „der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der sich auflehnet und erhebet wider Alles, was Gott oder anbetungswürdig heißet, so daß er sich selber in den Tempel Gottes setzet, und sich ausweisen will, daß er Gott sey; er, dessen Zukunft geschieht vermöge der Wirksamkeit des Satans mit allerlei mächtigen Thaten und Zeichen und Wundern der Lüge, und mit allerlei Trug und Ruchlosigkeit unter den Verlorenen, dafür, daß sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen zu ihrer Rettung."

Unbeantwortet bleibt hier natürlich die Frage, welches die drei Könige sind, die er demüthigen wird, und ebenso die andere, was unter den sieben halben Zeiten (der heiligen Zahl, die sich durch alle Weissagungen Daniel's durchzieht), auf welche hin die Heiligen in seine Hand gegeben seyn werden, zu verstehen sey. Wohl aber können wir hier die noch rückständige Frage beantworten, woher es kommt daß die Schilderung des Antichrists in unserm 7. Kap. so auffallend übereinstimmt mit der, welche uns in Kap. 8. und 11. von Antiochus Epiphanes entworfen wird. Antiochus steht in der Geschichte des Volks Israel da als Typus des Antichrists; sein vermessenes Auftreten gegen das Reich Gottes im alten Bund ist ein kenntliches Vorbild dessen, was dereinst „der Mensch der Sünde" im Großen dem Reich des Herrn gegenüber unternehmen wird.

Auf dieser Uebereinstimmung ihrer Gesinnung und Handelsweise ruht die Uebereinstimmung ihrer Schicksale. So wie Gott, der einer jeden irdischen Macht ihre Zeit bestimmt und ihr Ziel setzt, dem Antiochus $3\frac{1}{2}$ Jahre lang Macht gab über das Bundesvolk und ihn dann stürzte, so wird er

auch dereinst „dem Sohn des Verderbens" 3½ Zeiten (Jahre brauchen es deßhalb nicht zu seyn) gestatten, um die Heiligen des Allerhöchsten aufzureiben. Dann aber kommt sein Sturz und damit

## Das Ende aller irdischen Macht.

Das römische Reich, als das letzte Weltreich, repräsentirt am vollkommensten die Welt in ihrem Kampf gegen das Gottesreich. Dieser von Anfang an bestehende Kampf beginnt in höherem Grade, als unter der römischen Herrschaft der Sohn Gottes auf Erden erscheint, um sein neues Gottesreich hienieden zu gründen. „Ohne Menschenhände reißt sich von des Berges Höhe ein kleiner Stein los, schlägt an die Füße von Thon und Eisen, und zermalmt sie. Nach und nach wird das ganze Bild zerschmettert, und der Stein wird zum großen Berg, der die ganze Erde erfüllt" (s. Kap. 2.). So ist der Anfang des Reiches Christi auf Erden ein unscheinbarer; aber es ist nicht von dieser Welt, von des Himmels Höhe ist es herabgekommen, darum kann es nicht vernichtet werden. Mit seinem Auftreten ist auch sein Sieg bereits entschieden; die ganze fernere Weltgeschichte ist nichts Anderes, als die Geschichte dieses Sieges, der durch alle scheinbare Niederlagen hindurch seinem vollkommenen Ziel sicher entgegengeht. Mit den Waffen des Geistes überwindet es das römische Reich und schreitet dann unaufhaltsam fort in der Ueberwindung der Welt. Noch einmal wird dieselbe alle ihre Macht zusammennehmen zu einem verzweifelten Kampf gegen das Gottesreich, noch einmal scheint es, als sollte dasselbe unterliegen, (s. Kap. 7, 8. 21, 25.); aber gerade jetzt ist die Stunde seines vollkommenen Sieges gekommen, die Stunde des Gerichts über die Welt. „Der Alte der Tage erscheint," Gott, der da war und der da ist und der da seyn wird, dessen Jahre kein Ende nehmen; „tausendmal Tausend dienen Ihm, und zehntausendmal Zehntausend stehen vor Ihm, das Gericht setzt sich, und die Bücher, in denen die Thaten der Menschen aufgezeichnet,

werden geöffnet." „Da wird dem letzten irdischen Herrscher, dem Mensch der Sünde, die Herrschaft genommen, um sie für immer zu vertilgen und zu vernichten, und damit ist zugleich das Ende aller Reiche dieser Erde und aller Macht der Welt gekommen; alle Herrschaft und Gewalt wird den Heiligen des Allerhöchsten gegeben, und ihr Reich ist ein ewiges Reich, in welchem sie mit Christo herrschen. Denn in den Wolken des Himmels kommt Einer, wie eines Menschen Sohn, und gelangt zu dem Alten der Tage," Er, von dem es auch 2 Thessal. 2, 8. heißt, „daß Er den Sohn des Verderbens vertilgen wird mit dem Hauch seines Mundes, und vernichten durch die herrliche Erscheinung Seiner Zukunft." „Ihm wird Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen Ihm dienen; Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergehet, und Sein Königthum wird nicht zerstöret." — So schildert Daniel Kap. 7, 9 — 14. 22. 26. 27. das Ende des Weltlaufs und den vollkommenen Sieg des Reiches Gottes, in Worten, die keiner weiteren Erläuterung bedürfen. Nur hinzufügen wollen wir noch die Worte des zwölften Kapitels V. 2. und 3., die das Bild vervollständigen: „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Frommen werden glänzen, wie der Glanz des Firmaments, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne, ewiglich und immerdar!"

Lassen wir uns genügen an diesem herrlichen Blick, ohne weitere Auskunft zu begehren! „Denn verschlossen und versiegelt bleiben die Worte bis ans Ende" (s. Kap. 12, 9.). Mögen wir, wie Daniel, „die Worte bewahren in unserm Herzen" (s. Kap. 7, 28.), damit wir „dahin gehen können zu unserm Ende, und ruhen und auferstehen zu unserm himmlischen Loose am Ende der Tage!" (s. Kap. 12, 13.)

# Recensionen.

## 1.

Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihrer Beziehung zur Gegenwart. Von Moriz Carriere. Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag 1847.

---

Wenn der Unterzeichnete eine Besprechung der obigen Schrift in den „Studien und Kritiken" unternimmt, so kann er dabei eine eigentliche Recension nicht beabsichtigen: eine solche würde einerseits eine vollständige Wiederholung von zum großen Theil sehr speciellen und dem Kreise seiner Studien zu fern liegenden Untersuchungen voraussetzen, andererseits, als eine von philosophischem Standpuncte aus verfaßte Schrift eines Philosophen betreffend, der Bestimmung vorliegender Zeitschrift nicht entsprechen. Meine Absicht geht also, eingedenk des paulinischen *πάντα ὑμῶν ἐστιν*, lediglich dahin, dasjenige zu bezeichnen und zu besprechen, was in dieser Schrift ein besonderes Interesse für den Theologen darbietet. Und es ist dessen nicht wenig.

Es war ein glücklicher, folgenreicher Gedanke, wenn jüngst Droysen unter dem gemeinsamen Namen der „Befreiungskriege" alle die Kämpfe darstellte, welche, am Schlusse des vorigen und zu Anfange dieses Jahrhunderts von den verschiedensten Völkern, auf dem verschiedensten Boden, unter den verschiedensten speciellen Verhältnissen und

Interessen gekämpft, doch durch die gemeinschaftliche Tendenz zusammenhängen, die politische Freiheit der Nationen gegen die Anmaßungen mißbrauchter Herrschergewalt zu sichern. Es tritt uns aus einer solchen Darstellung die scheinbar vereinzelte menschliche Bestrebungen verbindende und leitende göttliche Kraft lebendig und ehrfurchtgebietend entgegen; und wenn überhaupt nichts in der Welt ein Vereinzeltes ist, sondern Jegliches nur im Zusammenhange mit Anderem begriffen werden kann, so fordert die Eigenthümlichkeit der durch das siegreiche Auftreten einer neuen Idee bewirkten weltgeschichtlichen Epochen doch vorzugsweise zu einer solchen zusammenfassenden Betrachtung auf; denn, während in der Periode, nachdem jene Idee zur Herrschaft gelangt ist, die einzelnen Richtungen des menschlichen Lebens sich von einander trennen und selbständiger entwickeln, ist in der Epoche für solche selbständige Entwickelung keine Ruhe vorhanden: alle verschiedenen Strebungen sind hier von derselben Idee ergriffen, umgestaltet und zu einer gewaltigen, weitgreifenden Bewegung vereinigt. Auch das Reformationszeitalter ist eine solche weltumwandelnde Epoche, und wenn daher Carriere versucht, auch die verschiedenen Befreiungskämpfe, die damals auf den verschiedensten Gebieten gekämpft wurden, um einen Brennpunct zu concentriren, so hat dieser Versuch die vollständigste Berechtigung.

Worin nun der Verfasser diesen Brennpunct gefunden, das deutet schon der Titel des Buches an, welcher jenes Zeitalter als das Reformationszeitalter charakterisirt; bestimmter spricht es der Anfang der Einleitung aus (S. 1.): „Wie das Gemüth des Einzelnen in allen wichtigen Momenten nach einer Weihe verlangt, die das Irdische mit dem Himmlischen verknüpft und das ganze Daseyn als eine Entfaltung des Ewigen darstellt, so vermag im Volk ein neues Princip erst dann die Welt zu überwinden, wenn es religiös auftritt, wenn die That für dasselbe als Gott wohlgefällig, als eine Förderung seines Reiches auftritt. Dieß

zeigt die große Sturm- und Drangperiode der Menschheit am Wendepunct des Mittelalters und der neueren Zeit. — — — Und Luther war der ethische Genius, der alle Richtungen jener Tage in seiner gotterfüllten Brust zusammenfaßte und den ganzen Freiheitstrieb des Volks auf das Religiöse hinwandte, hier ihn zum Sieg brachte, von hier aus seine Durchführung in den übrigen Kreisen des Denkens, Forschens und Gestaltens einleitete." Die kirchliche Reformation also, zumal die durch Luther vertretene deutsche Reformation bildet den Mittelpunct der mannichfaltigen Bestrebungen, welche jene große Zeit bewegten. Und fragen wir nun weiter nach dem bewegenden Grundprincip dieser Reformation, so wird uns von ihren Helden selbst überall die Antwort: es ist das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben. Hierin liegt einmal die Beziehung auf ein geglaubtes Object, welches ist Christus, der Erlöser der Menschheit, und die von den Gegnern ewig wiederholte, auch durch einzelne unter Protestanten vorgekommene Erscheinungen und selbst durch Aeußerungen protestantischer Theologen scheinbar unterstützte Ansicht, daß das Wesen des Protestantismus im Absolutismus der isolirten Subjectivität liege, würde wenigstens in der Entstehungsgeschichte des Protestantismus, in welcher sein eigenthümliches Wesen doch am klarsten vorliegen muß, vergeblich einen Halt suchen; auf der anderen Seite aber liegt allerdings darin die Anerkennung des Rechtes nicht allein, sondern auch der Pflicht freier individueller Aneignung des Glaubensobjectes. Denn indem jenes Princip der Rechtfertigung das richtige Verhältniß des Menschen zu Gott einzig und allein auf die Innerlichkeit des lebendigen Glaubens gründet, bezeichnet es zugleich jedes menschliche Werk, das nicht in jenem tiefsten Grunde wurzelt, bei welchem der Mensch nicht mit ganzer Seele ist, als in dieser Beziehung durchaus werthlos; und so auch jenen Glauben, der, nur auf äußere Autorität hin angenommen und nur im

äußeren Bekenntnisse hervortretend, selbst nur ein äußerliches Werk ist; dagegen soll der wahre Glaube, wie er in vollster Ueberzeugung wahres Eigenthum des Gläubigen geworden ist, nun auch nicht bloß in dieser, oder jener Handlung sich äußern, sondern das ganze Leben läuternd und heiligend umgestalten. Treffend erklärt der Verfasser, was die Reformatoren unter Glauben verstanden, mit den goldenen Worten Luther's: „Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das umwandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun, und selbst kein Werk ist er der Meister und das Leben der Werke. Der Glaube ist nicht ein fauler, loser Gedanke, sondern eine lebendige, ernstliche, tröstliche und ungezweifelte Zuversicht des Herzens solcher trefflichen Herrlichkeit, dadurch wir mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding sind; er ist nichts Anderes, denn das rechte, wahrhaftige Leben in Gott." Die Reformation hatte mit dieser Forderung lebendigster, innigster individueller Aneignung des Glaubensgehaltes nur wieder geltend gemacht, was im eigenthümlichsten Wesen des Christenthums ursprünglich lag, durch die Aeußerlichkeit der mittelalterlichen Hierarchie, deren geschichtliche Berechtigung übrigens der Verfasser keineswegs verkennt, jedoch zurückgedrängt worden war. Wie das Christenthum auf dem Grunde einer Vereinigung des Israelitismus, in welchem das äußere Gesetz die freie Entfaltung der Individualität zurückdrängte, mit dem Griechenthume, in welchem das Individuelle das Allgemeine überwucherte, erwuchs, wie Christus selbst nicht bloß den Willen des Vaters that, sondern sagen durfte: „Ich und der Vater sind Eins," wie der gemeinsame Glaube der Apostel

in verschiedener individueller Gestaltung im neuen Testamente vorliegt: so ist diese Versöhnung des göttlichen Allgemeinen und des individuell Menschlichen dem Christenthum wesentlich: das göttliche Gesetz soll bestehen, aber nicht als ein äußeres, sondern es soll die innerste Triebkraft des individuellen Wollens und Thuns werden, und die Individualität soll sich hier entfalten, aber, als eine vom göttlichen Gesetze ergriffene und durchdrungene, nicht in egoistischer Willkür, sondern in der wahren Freiheit der Kinder Gottes, und eben weil so der Glaube den Menschen im innersten Kerne seines Wesens fassen soll, kann es nicht genügen, daß er in diesem oder jenem Werke, an diesem oder jenem Ort, zu dieser oder jener Zeit vereinzelt sich äußere, sondern er muß als ein Sauerteig das gesammte menschliche Leben nach allen Richtungen hin durchdringen. „Darum, spricht der Herr, wenn sie zu euch sagen werden: siehe, er ist in der Wüsten, so gehet nicht hinaus; siehe, er ist in der Kammer, so glaubet's nicht. Denn gleich wie der Blitz ausgehet vom Aufgang und scheinet bis zum Niedergang, also wird auch seyn die Zukunft des Menschensohnes." Und so liegt in dem Wesen des Christenthums eine neue Aufforderung, um die Darstellung seines Princips, oder der Reformation, welche dieses Princip wieder zur vollen Geltung brachte, die Betrachtung der verschiedenen Hauptrichtungen menschlichen Strebens zu concentriren, wie dieß von dem Verfasser geschehen ist; nur hätte er vielleicht noch bestimmter hervorheben sollen, wie die Reformation in ihrem Principe der Rechtfertigung durch den Glauben auch das Recht der Individualität schon anerkannt hat, dessen Geltendmachung die Seele aller jener Bewegungen bildet, als deren Mittelpunct die deutsche Reformation mit Recht im vorliegenden Werke dargestellt wird. Freilich war es auch eigentlich nur die deutsche Reformation, welche jenes Recht in solcher Weise vertrat, daß das christliche Princip dadurch nicht beeinträchtigt wurde; hier vorzugsweise wirkte „der

intellectuelle und der ethische Factor der Reformation" in harmonischster Synthese, während anderwärts das Streben nach Freiheit häufig in einer weder mit Religion, noch mit Sittlichkeit verträglichen Weise sich geltend machte; gleichwohl sind auch solche Regungen zum großen Theil als extreme Reaction gegen eine vorausgegangene extreme Unterdrückung zu erklären, und jedenfalls hat das Christenthum darin nicht bloß verdammliche Excesse, sondern zugleich Probleme zu erkennen, die es dadurch löst, daß es jene Bewegungen mit seinem Geiste durchdringt und heiligt, getreu dem Worte seines Stifters: „Ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß die Welt durch mich selig werde".

Schon in dem in der Einleitung (S. 1—10.) charakterisirten Theismus, welcher einen überall, selbstbewußt und wirkend, lebendig gegenwärtigen Gott bekennt, liegt im Gegensatze gegen den Deismus, nach dessen abstractem Gottesbegriff ein entweder ohnmächtiger oder willkürlicher Gott die Welt, wie Goethe sich ausdrückt, im Kreis herum am Finger laufen läßt, und gegen den Pantheismus, welcher „Gott in die Fülle der Besonderheiten zerrinnen und nur in ihnen leben läßt," — schon in ihm, den die Helden der Reformation im Gemüthe lebendig ergriffen hatten, spricht sich jene Versöhnung des Allgemeinen und des Individuellen aus.

Nicht minder hängt mit diesem Princip zusammen „die Erneuerung der griechischen Philosophie und der Kampf und ihre Häupter", wovon der Verfasser S. 11—73. handelt. Das im Reformationszeitalter sich regende Bedürfniß nach individueller Freiheit stand von doppelter Seite her zu dem Humanismus in Verwandtschaft, einmal insofern das Alterthum, zumal das griechische, in der schönen und vielseitigen Entfaltung seines Lebens dem Abendlande gleichsam das Muster vorhielt, wie auch seine seither niedergehaltene Individualität auf christlichem Boden sich zu entfalten habe, dann dadurch, daß man die

seither nur durch Uebersetzungen, bruchstückweise und entstellt bekannt gewordenen Sätze der griechischen Philosophen nun, selbständig forschend, aus der Quelle selbst zu schöpfen trachtete; so „liest man die Bücher des Aristoteles in der Ursprache, und statt trocknen Formelkrams findet man einen unerwarteten Reichthum scharfer Beobachtungen und klarer Gedanken." Ein Schritt weiter war es, wenn Taurellus, Patritius und Petrus Ramus überhaupt nicht mehr bei Aristoteles, sondern im menschlichen Geiste selbst suchen wollten, an welches Streben sich dann die Skepsis eines Lipsius, Montaigne und Charron als einseitiges Extrem anschließt. Einen erquickenderen Eindruck macht das von dem Verfasser mit besonderer Liebe gezeichnete Bild des Nikolaus Cusanus, dessen philosophische Speculation auf dem reichen Gehalte eines frommen Gemüthes und ernsten Sinnes erwächst; „in der Geschichte der Philosophie ist er mit Scotus Erigena zu vergleichen. Wie dieser das Bewußtseyn des ersten christlichen Jahrtausends wissenschaftlich vollendend ausspricht und zugleich an der Pforte der Scholastik steht und die mystische, wie die verständige Richtung derselben noch in ungetrennter Einheit enthielt, so erhebt sich Nicolaus von Cusa am Ausgange des Mittelalters, und bemüht sich eben so sehr um eine begriffsmäßige und begreifende Darstellung des christlichen Glaubens, als er sich denen zugesellte, die aus dem Born der antiken Philosophie neues Leben schöpfen, und seine Ideen sind die fruchtbaren Keime einer reichen Entwickelung."

Der Theologie ist häufig der Vorwurf gemacht worden, daß sie die Naturforschung aufgehalten und verdorben habe. Gewiß nicht ohne Grund; das Christenthum aber trifft dieser Vorwurf nicht. Während vielmehr der Israelitismus bei seiner strengen Trennung von Gott und Welt an der Natur als einer entgötterten, nichtigen, nicht als solcher, sondern nur insofern das Geschöpf ein Werkzeug war in der Hand des Schöpfers, ein Interesse haben konnte, während

andererseits die heidnische Vermischung des Göttlichen und Natürlichen eine nüchterne Naturbetrachtung unmöglich machte, hat das Christenthum, auch hierin Gott und Welt versöhnend, in dem eigenthümlichen Wesen und Leben des Geschöpfes den Geist und das Gesetz des Schöpfers erkennen gelehrt, abgesehen davon, daß erst auf dem Grunde seines Universalismus, wie über die gesammte Menschheit, so auch über die gesammte Natur der Blick in zusammenfassender Uebersicht sich verbreitete. So spricht sich schon in den Reden und namentlich in den Parabeln Jesu Sinn und Liebe für die Natur und sinnige Naturbetrachtung in früher unerhörter Reinheit, Innigkeit und Klarheit aus. Und nachdem die Hierarchie des Mittelalters, wie das Buch der Offenbarung, auch das der Natur verschlossen hatte, erwachte mit der Reformation auch die Naturforschung wieder. Der Verfasser stellt die Naturanschauung des Reformationszeitalters S. 74—148 dar. Es waren Worte eines Sehers, wenn Luther sprach: „Wir sind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederum zu erlangen das Erkänntniß der Creaturen, die wir verloren haben durch Adam's Fall. Jetzt sehen wir die Creaturen recht an, mehr, denn in dem Papstthum etwa. — — Wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werke und Wunder auch aus dem Blümlein zu erkennen." Nicht sofort erfüllte sich diese Weissagung, sondern man ersetzte theils die mangelnde Beobachtung durch Phantasie, theils brachten es die Gelehrten bei ihrer sclavischen Abhängigkeit von den Classikern nur zu einem „verbalen Realismus," wie K. v. Raumer treffend das Bestreben genannt hat, Physik nur nach Aristoteles, Mathematik nach Euklid, Astronomie nach Aratus, Naturgeschichte nach Plinius, Geographie nach Mela, Medicin nach Galenus u. s. w. zu treiben. Franz Baco war es, der vor Allen dringend die Forderung geltend machte, auch auf dem Gebiete der Naturforschung von Traditionen sich zu befreien und mit eigenen Augen in dem seither verschlossenen

Buche der Natur zu lesen, das er, wie Luther das der Offenbarung, zuerst wieder aufschloß; „atque," sagt er in der distributio der instauratio magna, „in eo sunt omnia, ecquis oculos mentis a rebus ipsis nunquam deiiciens earum imagines plane, ut sunt, excipiat. Neque enim hoc siverit Deus, ut phantasiae nostrae somnium pro exemplari mundi edamus, sed potius benigne faveat, ut Apocalypsin, ac veram visionem vestigiorum et sigillorum creatoris super creaturas, scribamus." Dieser Mann, welchen der Verfasser hier übergangen hat, wäre unserer Meinung nach neben seinem Vorgänger Roger Baco hier vorzugsweise zu erwähnen gewesen.

Eine Verwandtschaft zwischen den im Reformationszeitalter hervorgetretenen politischen Bewegungen, welche unter dem Titel: „sociale Tendenzen und Theorieen" S. 203—317 dargestellt werden, und dem Princip der kirchlichen Reformation leugnen zu wollen, würde eben so beschränkt und engherzig seyn, als es ungerecht ist, die Excesse, von welchen jene Bewegungen hie und da begleitet waren, auf Rechnung der Reformation zu setzen: auch jene Bewegungen beruhten auf dem Streben nach freier individueller Entwicklung, und selbst die Forderungen der zwölf Artikel der Bauern sind jetzt größtentheils verwirklicht und somit durch die Kritik der Geschichte als berechtigt anerkannt. Interessant ist in diesem Abschnitte, den Unterschied hervortreten zu sehen zwischen der protestantischen, namentlich deutschen Politik, die, mag sie nun in der Schwärmerei des wunderbaren Thomas Münzer, der als Jüngling predigte, litt und starb, oder in den nüchternen Bemühungen Hutten's und Sickingen's hervortreten, immer bemüht ist, die von ihr vorgeschlagenen Mittel vor Religion und Sittengesetz zu verantworten, und zwischen der katholischen, die, vorzugsweise den äußeren Zweck im Auge, in dem Streben, ihn zu erreichen, nicht selten von dem Boden der Ethik und des Christenthums abirrt; selbst in der utopischen Theorie

eines Thomas Morus ist dieß der Fall, namentlich aber verschmäht Machiavell, mit der eisernen Festigkeit eines Römers seinem Zwecke zuschreitend, zu dessen Erreichung auch die gewaltsamsten Mittel nicht. Die Schilderung dieses Mannes scheint uns eine der Glanzseiten des Buches; dagegen hat es uns gewundert, daß der Verfasser, gegenüber von Mariana's liberalen Zugeständnissen, durch Erinnerung an den Boden, auf welchem sie gewachsen sind, das „timeo Danaos et dona ferentes" sich nicht hat warnen lassen. Daß Luther von einer Betheiligung an jenen Tendenzen sich frei gehalten, um seine Sache nicht durch fremde Elemente zu verunreinigen und erst einen Stützpunct im Allerheiligsten des menschlichen Lebens zu gewinnen, von welchem aus nachher alle seine Richtungen ergriffen und wiedergeboren werden könnten, wird ihm mit Recht zum Ruhme angerechnet. „Luther bezog die Freiheit und Gleichheit alsbald nur auf das Geistige. Er war groß in der Selbstbegränzung; wie er alle gährenden Elemente der Zeit in sich getragen und sie mit ethischer Genialität, mit erhabener Charakterstärke im Kampfe für das Evangelium und den reinen Glauben der Liebe vereinigt hatte, so hielt er nun diese Richtung unerschütterlich fest und wollte in keiner Weise einen Fußbreit von ihr abweichen, damit sie das Feld behalte. Nirgends sah man eine staunenswerthere Bewahrheitung der goethe'schen Verse:

„Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann die Freiheit geben."

Sollten nun von der Kirche die reformirenden Wirkungen kräftig und allseitig sich verbreiten, so kam es vor Allem auf einen lebendigen inneren Organismus der Kirche selbst an; wie dieser in der reformirten Kirche und am vollkommensten von Philipp dem Großmüthigen erstrebt wurde, wird ausführlich dargestellt. Freilich war die damalige Volksbildung einer so lebendigen Betheiligung an den

kirchlichen Angelegenheiten noch nicht gewachsen, wie sie Philipp's Kirchenverfassung beabsichtigte, in welcher daher bald Modificationen eintreten mußten; aber das Princip und die Grundzüge hat er doch gegeben für jene kirchliche Verfassung, von welcher auch jetzt noch die Besserung unserer kirchlichen Zustände großentheils zu erwarten ist. Ueberhaupt war Philipp derjenige, welcher die politische und nationale Bedeutung der Reformation am klarsten erkannte, und wenn er sie, gegenüber der absolutistischen römisch-spanischen Politik Karl's V., in einer dem deutschen Volksthum wesentlichen liberalen Form einführte, wenn dadurch der Riß, der das deutsche Vaterland trennte und seine Kraft theilweise brach, befördert wurde, so kann doch keine Frage seyn, wem die Verleugnung des deutschen Wesens und die Zersplitterung des Vaterlandes eigentlich zur Last fällt.

Daß das Princip der Reformation mit dem Freiwerden der philosophischen Speculation auf's innigste verwachsen sey, leuchtet ohne Weiteres ein. Vermöge ihres Anlehnens an die classischen Muster tritt diese, wie überhaupt das Interesse an classischen Studien, zuerst vorzugsweise in Italien hervor. Die Darstellung der „italienischen Philosophen" (S. 318 — 608.) bildet den eigentlichen Kern des Werkes, Cardano, Telesio, Giordano Bruno, Vanini, Campanella treten nacheinander auf, und hier vorzüglich hat der Verfasser auf großentheils früher ungebahnten Wegen viel Neues gewonnen, das übrigens, so lehrreich es ist, uns hier ferner liegt. Wie dem Griechenthum ein Ueberwiegen des ästhetischen und speculativen Elementes über das ethische eigenthümlich war, so zeigt sich dieß auch bei den stammverwandten italienischen Erben der griechischen Philosophie. Es war zwar zu viel gesagt, wenn Giordano Bruno neuerdings als einer der größten Feinde des Christenthums dargestellt wurde, jedenfalls war der Mann seiner eigenthümlichen Bedeutung nach damit schlecht charakterisirt; das aber ist allerdings nicht zu verkennen, daß

die italienische Philosophie in der Opposition gegen die in der Hierarchie des Mittelalters wiedergeborene äußerliche, starre Gesetzlichkeit des Judenthums vielfältig den Charakter einer Regeneration des Heidenthums annahm. Es beweisen übrigens diese Regungen nur, daß das Christenthum unter den Händen seiner bisherigen Haushalter noch nicht im Stande gewesen war, Allen Alles zu werden; gegen die von ihm noch nicht durchdrungenen Glieder mit Feuer und Schwert zu wüthen, wie die katholische Kirche that, war darum in keinem Fall das richtige Verfahren; sie zu gewinnen, indem man das Böse durch Gutes vertrieb, konnte hier die einzige Aufgabe seyn: die Lösung dieser Aufgabe lag dem deutschen Volke ob.

Treffend hat man als die wesentliche Eigenschaft der deutschen Volksthümlichkeit den Muth bezeichnet. Auf geistigem Gebiete äußert sich dieser Muth darin, daß nichts, was von dem Geiste aufgenommen werden soll, auf äußere Autorität hin bequem äußerlich angenommen, sondern in rüstiger Geistesarbeit erobert und zum wahren Eigenthum gemacht wird. Diesem Muthe haben wir es zu verdanken, daß durch unsere vaterländische Litteratur und Kunst des Mittelalters schon überall ein protestantischer Zug hindurchgeht, und daß die römische Hierarchie das deutsche Volk fortwährend für ihren gefährlichsten Feind gehalten hat. Daneben aber ist dem deutschen Wesen der Ernst inniger Gemüthstiefe eigenthümlich, wonach es nur an dem vollständigen und dauernden Antheil nehmen kann, was, mit den religiösen und sittlichen Forderungen im Einklange, die heiligsten Bedürfnisse des Gemüthes befriedigt; und eben aus diesem religiösen und sittlichen Ernste ging im deutschen Volke das Widerstreben hervor gegen eine ungehörige Vermittlung, welche sich in Angelegenheiten einzudrängen versuchte, die das individuelle Leben in seinem Allerheiligsten berühren und die darum der Einzelne selbst mit seinem Gott und seinem Heiland abzumachen hat. Um dieser doppelten Eigenthüm-

lichkeit unseres Volkes willen mußte die religiöse und als solche das menschliche Leben in seiner Wurzel erfassende Erneuerung auf deutschem Boden erwachsen, während die Durchführung der Reform in den einzelnen Seiten des menschlichen Lebens andern Völkern überlassen blieb. Auf diesen Unterschied der deutschen Volksthümlichkeit von der anderer Nationen hat Hegel ganz gut hingedeutet, wenn er sagte: „Vaterland, Fürstenverfassung u. dgl. scheinen nicht der Hebel zu seyn, das deutsche Volk emporzubringen; es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde," nur ist, was im deutschen Volke erfolgt, wenn die Religion berührt wird, wie eben die Reformation bewiesen hat, keine Frage. Die Verbreitung und das Hervortreten der Reformation innerhalb des deutschen Volkes stellt der Verfasser (S. 149—212.) unter dem Titel „die deutsche Mystik und Reformation" dar, und es ist dieses nicht bloß ein sehr gelungener Theil dieses Werkes, sondern auch derjenige, welcher für den Theologen von besonderem Interesse ist: wir kennen keine Darstellung, welche die der Reformation vorangehende und zunächst folgende Mystik in ihrer Entwickelung so übersichtlich und zugleich vollständig darstellte. Das deutsche Gemüth konnte sich nicht begnügen, die von der Kirche dargebotenen Glaubenssätze nur äußerlich anzunehmen, es suchte in ihrer Form sein innerstes Wesen zu finden und auszudrücken, wobei es denn nicht fehlen konnte, daß es die festen kirchlichen Normen weit überflog und seine Aeußerungen, wie die des Meister Eckart, als mit dem katholischen Glauben unverträglich, verworfen werden mußten. Denn das ist, wie der Verfasser sehr treffend bemerkt, die Eigenthümlichkeit der deutschen Mystik im Unterschiede von der romanischen: „Während in der lateinischen Mystik die Kirchenlehre als Autorität bestehen blieb, und durch die Empfindungen dem Geiste angeeignet wurde, versetzte sich der Deutsche dagegen selbst in die Tiefen der Gottheit und suchte aus der Freude des versöhnten Gemüthes die Glaubenswunder als das allgemeine,

wahre Leben darzustellen." Auf der anderen Seite unterschied sich jedoch die Richtung der mittelalterlichen Mystiker von der der Reformatoren, und dieser Punct wäre wohl eines schärferen Hervorhebens werth gewesen. Von der hinter der Autorität der Kirche zurückgetretenen biblischen Norm verlassen und zugleich von der Kirche gehindert, ihre Ansichten zu verwirklichen und so die praktische Probe auf sie zu machen, geriethen die Mystiker leicht in das Gebiet bloßer theosophischer Speculation, deren Ueberschwänglichkeit — „heiliger Wahnsinn" scheint doch ein zu starker Ausdruck dafür zu seyn — das eigenthümlich Christliche zuweilen übersieht, ja beeinträchtigt: über dem Gedanken an die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes wird das factisch vorhandene sündige Widerstreben des menschlichen Willens gegen den göttlichen übersehen, damit tritt zugleich die Person und das Versöhnungswerk Christi in den Hintergrund: an die Stelle der durch ihn vollzogenen wirklichen Erlösung tritt die in den Gedanken des Menschen vollziehbare rein logische. Der herrliche Meister Eckart ist so wenig, wie die in vieler Beziehung an seine Gedanken anklingende hegel'sche Schule, von dieser einseitigen Auffassung frei, auch bei dem liebenswürdigen Suso tritt der „historische Christus" zu sehr zurück; dagegen ist, während bei Thomas a Kempis die Mystik eine mehr praktische Richtung nahm, bei Tauler und vorzüglich in der unvergleichlichen „deutschen Theologie" der heiligen Schrift und der Thatsache, der durch Christum objectiv vollzogenen und nur durch Anschließen an ihn subjectiv zu erreichenden Erlösung in höherem Grade ihr Recht geworden. Daher erklärt sich denn auch der hohe Werth, den Luther auf Tauler's Schriften und auf die „deutsche Theologie" legte, denn „er war ein Mystiker, der sich ahnungsvoll in die Glaubenswunder aller Zeit versenkte, und war ein Mann des Handelns, voll praktischem Sinn; er war ein Wortklauber, der sich kein Jota rauben ließ, und war ein gottberausch-

ter Prophet, der alle Himmel in seiner Seele trug." Mit diesen Worten hat der Verfasser schön ausgedrückt, wie in Luther die in sich selbst befriedigte Speculation der Mystiker durch nüchterne praktische Tendenz, die Ueberschwänglichkeit mystischer Begeisterung durch die Beziehung auf die heilige Schrift auf das rechte Maß zurückgeführt und so namentlich die wahre Ausgleichung von Schrift und Geist gegeben erscheint. In dem von ihm vor Allen der Autorität der Kirche gegenüber durchgekämpften Princip der Rechtfertigung durch den Glauben so gut, wie in dem Motto seiner Thesen: „Amore et studio elucidandae veritatis — — — in nomine domini nostri, Iesu Christi," drückt sich der kühne Muth selbständigen Forschens und Denkens, wie das warme, gläubige Erfassen des christlichen Gehaltes aus, welches ihm in allen Stürmen die innere Ruhe des Gemüthes sicherte, und was sein Herz bewegte, zu begeisterten Gesängen sich zusammenordnen ließ. Zur Charakteristik dieser Gesänge scheint die Bemerkung Heine's übel gewählt, „daß sie manchmal einer Blume gleichen, die auf Felsen wächst, manchmal einem Mondstrahl, der über ein bewegtes Meer hinzittert": frisch grünenden Eichen, die auf Felsengrunde wurzeln, dem klaren Sonnenstrahl, der aus tobenden Sturmeswolken blitzend hervorbricht, mögen die Lieder des gewaltigen Mannes gleichen, aber an Blumen sind sie arm, und von Mondscheinartigem haben sie vollends gar nichts; unserer Meinung nach gehören jene Worte zu den vielen Heine's, die geistreich lauten, aber die Sache gar nicht treffen. Viel besser ist die Weise des milden, im Kampfe schirmenden und bauenden Helden durch die Bemerkung unseres Verfassers selbst charakterisirt: „Und als er einen Schlachtgesang anstimmte, da hörte man Worte des Bauens und Erbauens: Ein' veste Burg ist unser Gott!" Ueberhaupt verletzt es fast, Heine, den größten Lyriker unter den Jetztlebenden, neben einem Manne genannt zu sehen, der, wie Luther, so ganz geeignet ist, eben das zu zeigen, was dem neu-

eren Dichter zum großen Lyriker fehlt, jene Eigenschaft nämlich, welche Franz im Götz so schön als die bezeichnet, die den Dichter ausmacht, das „von Einer Empfindung ganz volle Gemüth."

Wie sehr die kirchliche Reformation aus dem Wesen des deutschen Volkes hervorging, zeigt vor Allem ihr inniger Zusammenhang mit der deutschen Muttersprache. Die vaterländische Poesie hat im Mittelalter ihre Glanzperiode gefeiert, zur wissenschaftlichen Darstellung und Vertheidigung der von der Kirche äußerlich auferlegten Lehrsätze aber diente auch die ausländische, lateinische Sprache. Die Mystiker dagegen, bestrebt auszusprechen, was sie im tiefsten Grunde ihres selbsteigensten Gemüthslebens bewegte, mußten sich der Muttersprache bedienen, und sie brachten es zu einer staunenswerthen Gewandtheit im treffenden Ausdruck speculativer Ideen. Charakteristisch ist es auch, wie Hutten, sobald er nicht mehr mit der Reflexion des Gebildeten über der Bewegung stand, die damals sein ganzes Volk durchdrang, sondern als Mann des Volkes an ihr sich betheiligte, die lateinische Sprache mit der deutschen vertauschte. In seiner „Klag und Vermanung gegen den übermäßigen unchristlichen Gewalt des Papsts zu Rom" sagt er selbst in dieser Beziehung:

„Latein ich vor geschrieben hab,
Das was ein Jeden nit bekannt.
Jetzt schrei' ich an das Vaterland
Teutsch Nation in ihrer Sprach,
Zu bringen diesen Dingen Rach."

Der Verfasser hat auf diesen Zusammenhang der Muttersprache mit der Reformation und der sie vorbereitenden Mystik mehrfach aufmerksam gemacht, und wir können uns nicht enthalten, nach ihm in Beziehung auf die durch Luther auch auf sprachlichem Gebiete vollzogene Revolution J. Grimm's denkwürdige Worte auch hier anzuführen: „Luther's Sprache muß ihrer edeln, fast wunderbaren Reinheit, auch

ihres gewaltigen Einflusses halber für Kern und Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung gehalten werden, wovon bis auf den heutigen Tag nur sehr unbedeutend, meistens zum Schaden der Kraft und des Ausdruckes abgewichen worden ist. Man darf das Neuhochdeutsche in der That als den protestantischen Dialekt bezeichnen, dessen freiathmende Natur längst schon, ihnen unbewußt, Dichter und Schriftsteller des katholischen Glaubens überwältigte. Unsere Sprache ist nach dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge in Lautverhältnissen und Formen gesunken, was aber ihren Geist und Leib genährt, verjüngt, was endlich Blüthen einer neuen Poesie getrieben hat, verdanken wir Keinem mehr, als Luthern." Sobald nach ihm die protestantische Dogmatik, vom Boden der lebendigen inneren Erfahrung sich entfernend, als ein neuer Scholasticismus in äußerliche Spitzfindigkeiten und abstracte Satzungen sich wieder einließ, errang die lateinische Sprache aufs Neue die Herrschaft; wie das durch den Pietismus in die protestantische Kirche gekommene neue Leben auch eine Wiederbelebung der Muttersprache mit sich brachte, ist eben so bekannt, als daß es der neueren Theologie immer schwerer wird, in ciceronianischen Phrasen sich zu bewegen. Und gewiß zu ihrem Heile! Denn nur zum Nachtheil ihrer Wissenschaft haben protestantische Theologen vergessen, was einst Luther in seiner Vorrede zur „deutschen Theologie" gesagt: „Ich danke Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich bisher nicht funden habe, weder in lateinischer, griechischer, noch hebräischer Zunge. Gott gebe, daß dieser Büchlein mehr an den Tag kommen, so werden wir finden, daß die deutschen Theologen ohne Zweifel die besten seyen. Amen."

Und wenn nun nach diesem Allen eine so tiefe Verwandtschaft der deutschen Nationalität mit der kirchlichen Reformation und mit dem durch sie erneuerten christlichen Princip selbst unleugbar vorliegt, so ist es ja wohl keine Frage, worauf die „Siegeshoffnungen des deutschen Gei-

stes", auf welche auch der Verfasser am Schlusse seines Buches hindeutet, vorzugsweise beruhen. Sie beruhen darauf, daß sich unser Volk sein Palladium eines eben so freien, als frommen christlichen Glaubens und Lebens nicht rauben läßt, und nicht sein Heil in äußerlicher Nachahmung des Auslandes sucht, sondern von jenem göttlichen Mittelpuncte aus sein ganzes Leben immermehr zu läutern und zu heiligen strebt, um so auch die Vortheile des äußern Lebens, wenn auch langsamer, als die unmittelbarer auf das Praktische gerichteten übrigen Nationen, doch sicher zu erwerben, und dauernd, weil auf eine mit seinem innersten Leben übereinstimmende Weise. Bliebe man sich dieses Grundes, außer dem auch für die Blüthe unseres Volksthums Niemand einen anderen legen kann, allezeit bewußt, so würde auch in unsern Turn-, Gesang- und Kunstvereinen, in welchen der Verfasser gewiß nicht mit Unrecht ein schönes Zeichen der Zeit erkennt, mehr ernstes Streben und weniger eitles Gerede, mehr volksmäßiger, herzerfreuender Gesang und weniger leeres Gestümper, mehr nationale Kräftigung und weniger subjectiver Genuß herrschen und erblühen.

In Italien war es eigentlich nur Savonarola, der, von der Nothwendigkeit einer religiösen und sittlichen Erneuerung durchdrungen, in seinen begeisterten Reden an das Volk sich wandte, und doch ist auch er nur Prophet der deutschen Reformation geworden: in Italien war die Reformation niemals Volkssache, die reformatorischen Ideen blieben ein Monopol einzelner Gebildeten, die an ihnen ein einseitig intellectualistisches Interesse hatten. In Deutschland dagegen, wo die religiöse Erneuerung Volksangelegenheit wurde, gingen auch ihre bedeutendsten Vertreter aus den Kreisen des eigentlichen Volkes hervor. Kein Beispiel beweist dieß glänzender, als das des philosophus Teutonicus, Jak. Böhme; ihm, als „dem Höhepunct des philosophischen Bewußtseyns im Reformationszeitalter," hat der Verfasser besondere Aufmerksamkeit gewidmet (vergl. S. 609

—725.), und den bunten Reichthum der sprudelnden Gedankenfülle dieses reichen Geistes, den, während Adelung ihm eine Stelle in der Geschichte der menschlichen Narrheit anwies, selbst der nüchterne Lichtenberg den größten deutschen Schriftsteller nannte, in einer längst vergeblich gewünschten klaren und quellenmäßigen Uebersicht dargestellt, welche durch eine Darstellung von Böhme's Leben, geistiger Entwickelung und schriftstellerischer Thätigkeit eingeleitet ist. Wenn Böhme, gleich manchen Mystikern des Mittelalters, vom festen Boden des eigenthümlich Christlichen zuweilen in subjective Schwärmerei sich verlor, so hat dieß theilweise in der protestantischen Theologie damaliger Zeit seinen Grund, welche, durch die kryptocalvinistischen Streitigkeiten vollständig in Anspruch genommen, das Lebensbrod des Evangeliums dem Volke vorenthielt und damit seinem aufstrebenden Geiste den Zügel raubte. Dieß Verhältniß von Böhme's Ansichten zur Theologie seiner Zeit hätte unseres Bedünkens bestimmter hervorgehoben werden sollen. In keinem Fall durften des „deutschen Philosophen" eigenthümliche Ansichten, die zum Theil durch die Theologen seiner Zeit hervorgerufen waren, diesen Anlaß geben zur Verfolgung eines Mannes, der seine Gemeinschaft mit der Kirche fortwährend bekannte und durch Theilnahme an ihrem Cultus und sittlichen Wandel auch bethätigte; vielmehr sprach ein Brief des kursächsischen Oberhofpredigers D. Jak. Weller a) in dieser Beziehung das Richtige aus und beweist zugleich, daß die Einladung Böhme's nach Dresden nicht eine bloß freundschaftliche war, wie es nach des Verfassers Darstellung scheint. Weller schreibt an Calov: „daß nachdem Herr Georgius Richter (der Oberpfarrer zu Görlitz) und andere dem Consistorio allhier von des menschen lehre und glauben privatim viel sagten, als wenn er ein Unchrist wäre, beybracht. Welches sie im Consistorio reifflich erwogen, und mit Ihr. durchl.

a) S. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhist. Buch XVII. Kap. 19. §. 9.

genehmhabung ihn hieher fordern lassen; da denn so viel von ihm als einem frommen manne bedächtige antwort erfolget, daß nicht sonder verwunderung die Consistoriales sein geistlichen Gaben (da sie von Gott dem schein nach seynd) angehöret und in frieden heimziehen lassen. Meinem iudicio nach kann Gott, wie den Aposteln, als armen Fischern, seiner Allmacht gemäß noch heute andere im geist der wissenschaft stärken, und was er den klugen verborgen, den unverständigen offenbahren. Heisset also, richtet nicht, verdammet nicht; welches ich und niemand hie conscientiose thun kann." Zu einem ähnlichen Ausspruche Meißner's bemerkt Carriere: „Möchte dieß stets das Urtheil der Theologen über die Philosophen seyn und das Geschlecht der Richter und Göze nicht fürder zu trauriger Berühmtheit kommen!" Vollkommen einverstanden, jedoch unter Vorbehalt der Reciprocität, denn so wenig, als Alle, die sich Theologen nennen, wahre Gottesgelehrte, sind Alle, die Philosophen heißen, wahre Freunde der Weisheit, und nicht bloß theologische, auch philosophische Intoleranz urtheilt über Dinge, die sie „nicht begriffen hat"; überhaupt handelt es sich hier nicht um den Gegensatz von Theologen und Philosophen, sondern um Anerkennung genialer und deßwegen neuschaffender Geisteskraft im Gegensatze gegen allgemein herrschende oder überhaupt vorgefaßte Meinungen, eine Anerkennung, die eben so sehr allgemein zu wünschen wäre, als sie nie allgemein werden wird, denn beim Fehlen des feineren Organs für das Erkennen der im Genie, diesen „Wunderleuten Gottes", wie Luther sie nennt, aufblitzenden Keime neuer Entwickelungen werden solche Neuerungen hie und da immer als verderblich angesehen werden.

Mit dem Abschnitt über Böhme schließt die geschichtsphilosophische Darstellung der Weltanschauung im Reformationszeitalter, in welcher wir nur eine Darstellung des Einflusses, welchen die Reformation auf Erziehung und Unterricht, namentlich auf das Universitätswesen geübt hat,

schmerzlich vermissen. Die nahe Berührung dieser Verhältnisse mit dem reformatorischen Princip hat ein ausgezeichneter Historiker und Politiker unserer Zeit treffend durch die Bemerkung ausgedrückt: „Wie man aber über die Reformation denkt, so denkt man über die Universitäten, die den Geist der Reformation in sich aufgenommen haben" a).

In den nun folgenden „Schlußbetrachtungen" (S. 726—749.), der Einleitung (S. 1—10.) und der Darstellung des Systemes von Giordano Bruno, der nach des Verfassers Ansicht neben Jak. Böhme die gesammte folgende philosophische Entwickelung in „keimartiger Totalität" in sich trug, im Zusammenhange mit den folgenden Systemen (S. 469—486.) liegt Carriere's eigne philosophische Ansicht am klarsten vor. Obgleich er nicht mehr wirklich zu den Füßen des Meisters gesessen, so ist er doch bei Hegel in die Schule gegangen, und hat von ihm vorzugsweise die philosophische Anregung empfangen. Und der große Gedanke, auf welchem unseres Bedünkens der allgemeinst verbreitete und wesentlichste heilsame Einfluß dieser Philosophie beruht, die Ueberzeugung, daß das Wahre nicht in der Ansicht des isolirten Subjectes liegen könne, daß dieses vielmehr als Glied der ganzen Menschheit sich zu betrachten, zu erkunden habe, was diese für Entwicklungsstufen bereits durchgemacht, damit dann auf dem festen Boden der Vergangenheit die Gegenwart kräftig, frisch, an innerem Leben und an Früchten reich hervorwachse, — dieser Gedanke, aus welchem eben so viel Achtung für die Vergangenheit, als Sinn für die Gegenwart und Eifer für die Zukunft erwächst, liegt auch des Verfassers philosophischer Anschauung zu Grunde, und aus ihm ist seine Schrift recht eigentlich hervorgegangen, die daher durch ihre Darstellung des Vergangenen eben so belehrend, als durch ihre lebendige Beziehung

a) S. Dahlmann, Politik. 2. Aufl. I., 311.

auf Gegenwart und Zukunft erfrischend wirkt. Dagegen liegt die Hauptschwäche der hegel'schen Philosophie unseres Bedünkens in jener Ueberschätzung der philosophischen Speculation, wonach diese nicht bloß die Blüthe geistiger Thätigkeit, sondern auch bestimmt ist, alle übrigen geistigen Thätigkeiten zu absorbiren und dann zu ersetzen. Aus dieser Einseitigkeit ging dann zunächst die Verkennung des eigenthümlichen Werthes der unmittelbaren inneren Erfahrung im Gemüthe hervor. Und doch kommt der Mensch nur auf diesem Wege überhaupt zum Besitz geistigen Gehaltes, und wenn dem philosophischen Denken der Vorzug des klaren Erkennens und des bestimmten Ausdrucks unbestritten bleibt, so kann es doch den Gehalt, für welchen es den auf klarer Erkenntniß beruhenden bestimmtesten Ausdruck finden soll, nur aus den Tiefen des Gemüthes schöpfen; und, wie J. J. Wagner treffend bemerkt, „das Gefühl im Gemüthe ist gleich dem Gefühle der Nervenenden, der Sinn, wodurch uns das Objective als bloße Beschränkung in unserer Thätigkeitssphäre kund wird. Aber die Kraft, wodurch das Object diese Beschränkung in unserer Sphäre bewirkt, ist überhaupt seine Realität, seine Stoffheit selbst, und das Gefühl, das höhere sowohl, wie das Nervengefühl, ist daher der Sinn des Realen." Daher ist denn das „Gefühl im Gemüthe" nicht bloß der Grund, aus welchem die Philosophie erwächst, sondern auch die fortwährende Norm für die philosophische Speculation, und wenn das bestgeordnete System dem Philosophen selbst auf die Dauer nicht genügt, so sind daran nicht logische Versehen schuld, sondern der Umstand, daß es sein Gefühl nicht befriedigt, daß es die hier auftauchenden Probleme nicht löst, daß es für den hier wohnenden geistigen Gehalt den entsprechenden Ausdruck nicht findet. Mit der Verachtung der Stufe des unmittelbaren Gefühls und der Vorstellung hängt dann weiter Hegel's Geringschätzung gegen das Volksbewußtseyn zusammen, welches jene Stufen nicht überschreitet; und doch wird nur der Philosoph, welcher es in sich aufgenommen, seinem

Systeme einen reichen, lebendigen Gehalt geben, doch wird durch es jene höchste Kritik der Geschichte, die Hegel selbst sonst so hoch stellt, auch über die philosophischen Systeme vollzogen, welche ihrem Verwerfungsurtheile um so schneller verfallen, je weniger sie auf die allgemeine Stimme hören. In ihrer ganzen Schwäche erschien diese Einseitigkeit in dem von den orthodoxen Schülern des hegel'schen Systems ausgeheckten Unsinn einer Gemeinde der Wissenden, worin eine Hierarchie der Intelligenz provocirt ist, die schlimmer wäre, als die römische, weil sie das Volk, welches diese doch für sich gewinnen will, schnöde verachtete. In Bezug auf solche extreme Consequenzen aus Hegel's System hat der selige Baumgarten-Crusius einmal a) bemerkt: „In der Person Hegel's hat uns immer zu viel menschlich deutscher Kern zu liegen geschienen, um diese Consequenzen zu verfolgen"; unserer Ansicht nach vortrefflich! Und wenn nun das Wesentliche an jedem Menschen jener innere menschliche Kern seiner Persönlichkeit ist, wenn auch beim Philosophen das Wesentliche und Bleibende nicht die dialektische Ausbildung seines Systems ist, sondern die großen Gedanken, die er vom innersten Heiligthum seiner Persönlichkeit aus begeistert ausspricht, für die aber sein System keineswegs immer den adäquaten Ausdruck bildet, wenn sich endlich in diesen bei Hegel fortwährend ein von der einseitig intellectualistischen Frivolität mancher seiner Schüler weit entfernter religiöser und sittlicher Ernst ausspricht und die Ueberzeugung von einer Uebereinstimmung der Philosophie mit dem, was lebendige Frömmigkeit in gläubigem Gemüthe festhält: so fragt es sich, wo die wahren Schüler Hegel's zu suchen seyen, da, wo man sein System bis zu den äußersten Consequenzen ausspitzt und darüber den Geist des Mannes verliert, oder da, wo man, das System „überwindend", welches die tiefsten Gedanken des Philosophen nicht ausgespro-

a) In einer Recension über einige Schriften von Hegelianern im Januarheft der Jen. Litt. Zeitg. von 1842.

chen, diese fortzubilden und für sie den vollkommneren Ausdruck zu finden bemüht ist; oder vielmehr es ist keine Frage, wo man, um goethe'sche Bilder zu gebrauchen, nur den Mantel gepackt hat und an der abgestreiften Schlangenhaut zerrt. Daß Carriere zu dieser Richtung nicht gehört, beweist er dadurch, daß er den Anmaßungen der Speculation gegenüber die Rechte des die gesammte geistige Totalität des Menschen zusammenfassenden, unmittelbaren Selbstbewußtseyns, wie die des Volksbewußtseyns, mit Begeisterung vertritt. „Denn alle großen Denker sind religiös gewesen, und je klarer das Licht der Vernunft strahlte, desto wärmer schlug ihm das Herz entgegen; denn Philosophie heißt lebendiges Wissen und Religion wissendes Leben: wie sollten sie einander ausschließen, da vielmehr eine die andere fordert und zu ihr hinleitet? So war auch Hegel in seinem Gemüthe ein gottesfürchtiger Weiser, und wie er sein eigenes Erkennen und wie er das Christenthum faßte, so waren beide versöhnt und einhellig"; und weiter spricht der Verfasser bestimmt den Gedanken aus, „daß alle Philosophie noch so lange eine mangelhafte bleibt, als es ihr nicht gelingt, auch das Gemüth des Volkes zu befriedigen," wogegen er sich entschieden gegen die von Hegel angedeutete, von Strauß u. A. ausgeführte Einseitigkeit einer beständigen Verwechslung „der Religion mit Theologie und Dogmatik, der Philosophie mit Spinozismus" erklärt. Hiernach verwirft der Verfasser den pantheistischen Gottesbegriff und fordert, daß Gott als selbstbewußtes Wesen erkannt werde, wie es uns scheint, in durchaus schlagender philosophischer Deduction. S. 7. heißt es: „Das Wesen des Geistes ist die Freiheit, ohne selbstbewußten Willen aber wäre diese ein bloßer Name; wenn aber Selbstbewußtseyn und Wille nur den Accidenzen und Modificationen und nicht der Substanz, nur dem Endlichen und nicht dem Unendlichen zukämen, alsdann entstünde das Höhere aus dem Niederen, das Licht aus der Nacht, das Etwas aus dem Nichts, wir hätten in der Erscheinung, was nicht im Wesen, in der

Wirkung, was nicht in der Ursache wäre. . . . Die ihr aber eine einzelne Bestimmung zum selbstbestimmenden Ganzen macht, und statt der Wahrheit die Ehre zu geben, nach welcher der Mensch in Gott lebt, Gott nur in dem träumenden und phantasirenden Menschen so lange leben laßt, bis dieser sein reines Selbstbewußtseyn auf den Weltenthron setzt: euch frag' ich mit dem alten Dichterworte: wo waret ihr, da der Orion gegürtet ward? oder sagt ihr zum Meere: bis hierher und nicht weiter? oder, wie J. Böhme sagt, „ihr versteht doch noch nicht einer Mücken Grund in ihrer Essenz!" Schon Schiller hat in Beziehung auf das Recht der unmittelbaren Empfindung und des Gesammtbewußtseyns in seinen ästhetischen Briefen die Bemerkung gemacht: — — „Daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophiren, der Wahrheit näher, als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deßwegen ohne alle weitere Prüfung ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe dem Resultat nach die allgemeine Empfindung gegen sich hat." Würde dieß von den Philosophen allgemein beherzigt, so würde der Philosoph nicht mehr jeden Nichtphilosophen als rohen Empiriker verachten und sich dagegen den Vorwurf eitler Phantasterei müssen gefallen lassen, die Philosophie würde nicht mit der Prätension auftreten, alle Wissenschaften zu verschlingen und zu ersetzen, sie würde vielmehr als nur relativ von den übrigen Wissenschaften unterschieden erscheinen, so nämlich, daß diese vorzugsweise die sorgfältige Beobachtung des Einzelnen, jene vorzugsweise die Erforschung des Zusammenhangs sich zur Aufgabe macht, beide aber nur in vereinter, gegenseitig sich ergänzender, gleich würdiger und nöthiger Wirksamkeit der vollen Wahrheit immer mehr sich anzunähern vermögen. Und wenn insbesondere auf dem Gebiete der christlichen Religion die Philosophie, ohne sich irgend zur Magd der Theologie zu erniedrigen, es doch aufgäbe, von der erhabenen Warte der Speculation verachtend

daß nicht philosophische Tiefe, sondern Oberflächlichkeit den Kampf mit Religion und Christenthum begonnen hat, und zu Baco's schönem Worte: „Certissimum est atque experientia comprobatum leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere."

D. G. Baur.

---

## 2.

Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinthier, von J. E. Osiander, D. phil., Dekan in Göppingen. p. VIII. 830 S. Stuttg. Belser 1847.

Die eine Zeitlang so rege Thätigkeit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese hat neuerdings etwas nachgelassen. Außer den trefflichen exegetischen Handbüchern von de Wette und von Meyer, wovon jenes einestheils dem Ziel sehr nahe gerückt ist, anderntheils in immer neuen, je nach den Umständen mehr oder weniger verbesserten Auflagen erscheint, dieses in seinem Vorrücken und in der neuen Auflage der ersten Theile, unbeschadet der grammatisch-historischen Kritik und zum Frommen einfacher und gesunder Auslegung, an christlicher Innigkeit und Fülle fort und fort wächst, — außer diesen Handbüchern, welche dem treuen und ernsten Forscher, dem angehenden wie dem fortgeschrittenen, eine so erfreuliche Hülfe und Förderung gewähren, und den sehr anregenden und durch manche Bemerkung ausgezeichneten, freilich auch, wie andere Schriften des Verf., in einer unerquicklichen Schwebe sich haltenden Vorlesungen des sel. Baumgarten-Crusius hat die Exegese des neuen

Testaments zwar auch noch aus neuester Zeit einzelne gediegene Arbeiten aufzuweisen, doch scheint nach den eine Zeitlang sich drängenden Commentaren, welche zum Theil von erschöpfender Gründlichkeit sind (Bleek über den Br. an d. Hebr., Fritzsche über den Brief an d. Römer, Lücke über die johanneischen Briefe), einige Ruhe eingetreten zu seyn, und fast nur der Römerbrief zu immer neuer Bearbeitung zu reizen; wie denn eben jetzt ein schätzbarer Commentar von dem schon um das johanneische Evangelium verdienten Prof. D. Maier in Freiburg und die erste Hälfte eines solchen von Prof. D. Philippi in Dorpat erschienen ist. — Offenbar weit weniger als für den Br. an d. Römer ist für die in ihrer Art eben so wichtigen und an exegetischen Problemen reichen Briefe an die Korinthier geschehen. Die oben genannten Handbücher, wozu mehrere Abhandlungen von Baur, Schenkel, Dähne, Goldhorn, Becker rc. über das korinthische Parteiwesen hinzukommen, sind nächst Heydenreich, Flatt, Olshausen, Billroth, Rückert die einzigen neueren Commentare, welche in Betracht kommen. Wie viel aber diese, jeder in seiner Art, zu wünschen übrig lassen, ist bekannt und anerkannt; an wie großen Gebrechen bei allen unleugbaren Vorzügen namentlich der rückert'sche Commentar leide, hat Ref. in dieser Zeitschrift selbst (1839, 3.) ins Licht gesetzt. Und so vorzüglich auch jene beiden Handbücher seyn mögen, es bleibt daneben immer noch Raum für eine den ganzen Inhalt nach allen Seiten hin mehr entwickelnde Auslegung. Eine solche bietet nun der vorliegende Commentar — das Werk eines Mannes, welcher als tiefblickender und kenntnißreicher Theologe und insbesondere Schriftforscher sich längst bewährt hat in seiner Abhandlung über Kol. 1, 15 ff. (gegen Schleiermacher), Tüb. Zeitschr. 1833, 1. 2., wozu ein Nachtrag „über die kolossischen Irrlehrer" ebendaselbst 1834, 3., sodann in seiner Abhandl. über Menken (zum Andenken D. G. Menken's — ein Beitrag zur neuesten Geschichte der Theol. — ebendas.

1832, 2.), in dessen theologische Richtung er in einem gewissen Maße eingegangen ist, ohne jedoch seiner Opposition gegen die evangelisch-kirchliche Lehrweise sich anzuschließen; ferner in seiner Apologie des Lebens Jesu — gegen Strauß; endlich in seinem Lehrbuch zum christlichen Religionsunterricht für die gereiftere Jugend in den höhern Lehranstalten und zum Selbstunterricht für Gebildete — 1839.

Sein Standpunct ist der eines entschieden schriftgläubigen, in Menken's Weise realistischen Theologen, der auch dem tiefern religiösen Wissen in einer Weise sich zugewandt hat, daß man ein theosophisches Element — im besten Sinne — bei ihm finden könnte, übrigens durch eine gründliche philologische Bildung die wünschenswerthe Nüchternheit sich bewahrt und an Einfachheit und Klarheit sehr gewonnen hat. Eine längere Beschäftigung mit dem 1. Br. an die Korinth. während seiner Wirksamkeit an einem der württembergischen theologischen Seminarien (Gymnasien) und eine in dieser Zeit errungene höhere Stufe classischer Durchbildung waren eine treffliche Vorbereitung für diese Arbeit, welche als eine Frucht der spärlich zugemessenen Muße des Dekanats uns dargereicht wird. Wir begegnen hier einer schönen und seltenen Durchdringung des philologischen und des theologischen Elements, einer Fülle von Gelehrsamkeit, einer soliden und feinen grammatischen Bildung, welche auf Buttmann, Matthiä, Hermann, Kühner, Winer, Lobeck x. zurückgeht, einer treuen Benutzung dessen, was die Exegeten alter, neuer und neuester Zeit vorgearbeitet haben, und zwar in einer den Meister verrathenden freien und selbständigen Bewegung, mit tüchtiger Bewältigung des reichen Materials. Ungeirrt durch herrschende Ansichten und Vorurtheile, von Allen lernend, aber Keinem sich hingebend, geht der Verf. seinen Weg. Er überliefert uns einen wohlgeordneten und gesichteten exegetischen Schatz und hat denselben auch auf eine nicht unerhebliche Weise vermehrt, weniger freilich durch neue Hypothesen, desto mehr aber durch eigene freie leben-

dige Anschauung des Textes und ein daraus hervorgehendes selbständiges Verständniß des Einzelnen und des Ganzen, welches ebenso durch genaue, scharfsinnige, geschmackvolle Ermittelung und Darlegung des Sprachlichen, Logischen, Rhetorischen, Aesthetischen und durch klare Vergegenwärtigung der historischen Verhältnisse vermittelt ist, wie es in einer in der ganzen Schriftwahrheit mit festen Glaubensschritten sich bewegenden theologischen Sinnesart sein Centrum und seine Wurzel hat.

Diese allgemeinen Bemerkungen werden hoffentlich ihre einleuchtende Bestätigung erhalten, wenn wir nun einiges Specielle hervorheben und mittheilen. Wir richten unsern Blick zuvörderst auf die Einleitung (S. 1—40.). Diese gibt vor Allem eine klare und übersichtliche Schilderung der Stadt Korinth, ihrer Geschichte und besonders ihrer sittlichen Zustände, welche ja auch im apostolischen Sendschreiben sich reflectiren. Hierauf legt sie dar die Entstehung der christlichen Gemeinde in Korinth und die Zustände und Verhältnisse, welche die Abfassung des Briefs veranlaßten. Einen Hauptpunct bildet hier das Parteiwesen, welches der Verfasser mit großer Umsicht erörtert, indem er auf die verschiedenen Hypothesen, welche über dasselbe bisher sich hervorgethan, so weit es nöthig ist, prüfend eingeht. Da tritt er denn nicht nur der pott'schen Ansicht von der Dreizahl der Parteien und den Christischen, als den über dieselben erhabenen normalen Christen, als einer ganz textwidrigen entgegen, sondern verwirft auch die schmidtbaur'sche Zurückführung der vier Parteien auf zwei, indem hiernach bloß nominell Verschiedenes im Texte eben so scharf wie reell Geschiedenes getrennt seyn würde. Uebrigens erkennt er selbst zwei Hauptrichtungen an: eine freiere, vorzugsweise heidenchristliche, paulinisch-apollonische und eine judenchristliche, petrinisch-christische. Die erstere theilt sich ihm in Solche, die, am engsten an Paulus sich anschließend, mehr praktisch-freisinnig waren, jedoch so, daß

sie ins Extrem übergingen, und in Solche, die mehr theoretisch, in alexandrinischer Weise, mit philosophischer Form und Tendenz das im Uebermaß pflegten, was bei Apollos selbst im rechten Maße vorhanden seyn mochte, den palästinisch gebildeten Juden und Judenchristen (den Petrinern) jedenfalls ferner stehend, als den Heidenchristen, in praktischer Hinsicht aber minder schroff als die Pauliner, so daß sie insofern einen Uebergang zu den Judenchristen bahnten. Auf ähnliche Weise, wie diese beiden Seiten, gehörten nun auch die andern zusammen: die Petriner, strenge Judenchristen, die den Namen des Petrus mißbräuchlich vorschoben (vergl. den Br. an d. Gal. — Zusammenhang zwischen der Beschränktheit in Bezug auf die εἰδωλόθυτα und der Anhänglichkeit ans mosaische Gesetz; die starken Antithesen 2 Kor. 3, u. a.), und die Christischen. In Bezug auf diese wird zurückgewiesen die Ansicht des Grotius, daß sie unmittelbare Schüler Christi, und die „feinere" von Storr, daß sie Anhänger des Jakobus, des Bruders des Herrn, gewesen. Auch D. Baur bringt, wie der Verfasser nachweist, eine besondere Christuspartei, welche nicht in der Petruspartei aufginge, nicht heraus. Denn wenn die judaistische Partei eine Tendenz zur Bestreitung des apostolischen Ansehens des Paulus gegenüber von Petrus hatte, somit sich selbst eine durch die unmittelbaren Schüler des Herrn reiner vermittelte Gemeinschaft mit ihm zuschrieb, warum sollte nur die schroffere Fraction derselben (die Christischen) des Grundes der Entgegensetzung gegen Paulus sich bewußt geworden seyn? — Hier tritt denn die Berechtigung Neander's und Olshausen's ein, dieser Partei einen specifischen Unterschied zu sichern. Aber unberechtigt findet der Verfasser die Annahme einer Culminirung der Opposition des Hellenismus gegen den Judaismus bis zur Verwerfung aller Autorität, mit Ausnahme Christi, verbunden mit kritischer Ausscheidung der reinen Lehre Christi,

nach Olshausen auch mit libertinischen Grundsätzen und skeptisch-idealistischer Bestreitung der Auferstehung, so daß hier der eigentliche Mittelpunct des korinthischen Parteiwesens gewesen wäre. Diese ganze Ansicht erscheint dem Verfasser als eine historisch haltlose, zumal in der Ausdehnung, welche ihr Olshausen gibt. Von der neander'schen Hypothese wendet er sich zu der von Schenkel, welche als Versuch der Vervollkommnung jener sich darstellt durch die Annahme des Vorgebens einer Gemeinschaft mit Christo durch innere Offenbarungen und Visionen. Der Verfasser findet sie weder exegetisch, noch historisch (die Parallelen precär und unstatthaft) gerechtfertigt. Daß aber das Ueberapostolische, wie Goldhorn und Dähne meinen, auf einer schwärmerischen alexandrinischen Gnosis beruht habe, daß die Christischen einer innern Vereinigung mit dem Logos — nach Dähne durch Visionen, die Edelsten durch eine echt christliche Gnosis sich gerühmt, — das ist dem Verfasser eine zu complicirte Hypothese, und mit Recht bemerkt er dagegen, daß innere Vereinigung mit Christo auch den Besten anderer Parteien das Höchste gewesen seyn werde, daß eine über die Apostel hinweggehende Gnosis nicht mehr eine echt christliche seyn könnte und daß alexandrinische Religionsphilosophie doch am ehesten bei den Apolloniern zu suchen wäre. — Nachdem er sodann die neueste Hypothese von Becker, welche die Christischen wieder auf die judenchristliche Seite stellt und so die Symmetrie herstellt, aber den Unterschied derselben und der Petriner eigentlich auf den zufälligen von Einheimischen und Auswärtigen (Petriner) herabsetzt, endlich die vermittelnde Ansicht von Meyer und Rückert, welcher die Nichthervorhebung des Exclusiven und Separatistischen entgegenstehe, berücksichtigt hat, so kommt er (S. 28 ff.) zur Darlegung seiner eigenen. Hiernach hat die Christuspartei aus der Petruspartei, wie die apol=

in der Untersuchung dankbar entgegenzunehmen sey. Aber auch diese Charakteristik der Christuspartei hat ihr Problematisches, und es steht sehr dahin, ob die andern Ansichten dauber sämmtlich widerlegt sind. Um nur Eines anzuführen, so dürfte, wenn man einmal mit dem Verfasser (S. 34. Anm. *)) die Beziehung der Stelle 2 Kor. 7, 10. auf die Christuspartei für zweifelhaft hält, die neander'sche Hypothese von einer hellenischen Wurzel derselben immer noch viel für sich haben. Die Stellung derselben nach den Petrinern würde auch unter dieser Voraussetzung insofern eine natürliche seyn, als die Verneinung der apostolischen Autorität überhaupt die gefährliche Spitze des Parteiwesens bildete. Daß aber eine solche Annahme historisch haltlos sey, das ist doch wohl zu viel behauptet. Sey es auch, daß die Gnostiker theilweise auf eine geheime apostolische Tradition zurückgingen; damit ist das nicht abgeschnitten, daß in dem ersten scharfen Hervortreten des falschen Selbständigkeitsprincips auch die apostolische Autorität angetastet wurde, zumal wenn Viele dieselbe in einer parteiischen Weise geltend zu machen suchten. Und konnte nicht jene gnostische Berufung auf apostolische Tradition schon eine Art Anbequemung an herrschende Vorurtheile seyn, da bei dem hohen Ansehen der Apostel in den christlichen Gemeinden sonst nicht mehr durchzukommen war? Oder, wenn man es nicht als Anbequemung ansehen wollte, konnten nicht die Gnostiker selbst, von jener allgemeinen Ehrfurcht mit berührt, eine solche Anknüpfung für sich und ihre Lehre suchen? Wie es sich aber immer hiermit verhalten mag, Referent kann die neander'sche Ansicht noch nicht für widerlegt halten. Und dasselbe könnte von der meyer-rückert'schen gesagt werden. Was die Haupteinwendung des Verfassers dagegen betrifft, daß das Exclusive und Separatistische der Partei im Briefe hervorgehoben seyn sollte, so könnte man darauf erwidern, was er selbst zu Gunsten seiner Ansicht geltend macht, daß diese Partei erst noch in

der Ausbildung begriffen gewesen, und daß die apostolische Polemik nicht so direct und speciell zu Werke geht; indirecte allgemeinere Mahnungen in dieser Hinsicht bietet aber der Brief wohl nicht wenige dar, namentlich in Allem dem, was gegen liebloses und hochmüthiges Wesen an verschiedenen Stellen gesagt ist.

Von den bisher besprochenen Erörterungen aber geht der Verfasser weiter zur Darlegung des Inhalts und Charakters des — an die ganze Gemeinde gerichteten — Briefs, eine ansprechende und bündige Exposition, wofür freilich auch schöne Vorarbeiten vorlagen. In angemessener Kürze wird zuletzt Zeit und Ort der Abfassung und Echtheit des Briefs besprochen.

Wenden wir uns nun zur Auslegung selbst, so ist vor Allem zu rühmen die hohe Gewissenhaftigkeit, in welcher das Schwierigere und das Leichtere, das Theoretische und das Praktische mit gleichmäßiger Sorgfalt behandelt wird. Ferner die logische und psychologische Feinheit, welche auch verstecktere Beziehungen herauszufinden weiß und dem Zusammenhang der kleineren und größeren Abschnitte, auch da, wo er schwerer zu ermitteln ist, auf die Spur kommt (vergl. z. B. C. 6. und 7.). Endlich der frische, unverzagte Muth, mit welchem der Verfasser auch auf solche Stellen, welche als cruces interpretum dastehen, eingeht, die mancherlei Erklärungsversuche mit aller Treue abwägend, und dann entweder einem derselben sich zuwendend mit weiterer Entwickelung und Aufhellung, so weit es möglich ist, oder auch eine Vermittelung verschiedener Ansichten oder einen neuen Weg versuchend.

Wir heben nur einzelne Stellen oder Abschnitte heraus, an welchen die exegetische Art und Tüchtigkeit des Verfassers den Lesern zur Anschauung kommen mag.

Als Beispiel eingehender geistvoller Erklärung stellt sich uns dar, was er über die bis auf den heutigen Tag verschieden aufgefaßte Stelle K. 1, 21. sagt (S. 82 ff.): „Paulus geht nun auf den tiefern Grund und das näher bestimmte

Mittel dieser göttlichen Beschämung und Vernichtung aller bloß menschlichen Weisheit in göttlichen Dingen ein; der Grund liegt in der factisch erwiesenen Unzulänglichkeit der Weisheit der Welt in der Periode der göttlichen Offenbarung vor Christo und dem dadurch motivirten Rathschluß Gottes zu Seiner Offenbarung im Evangelium. *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* — die näher bestimmte Sphäre und das Medium der Erkenntniß (daher *ἐν*), worin der Mensch sich bewegte, wovon er umgeben war (vergl. Calv.), wird mit Nachdruck und scharfer Antithese gegen die *σοφία τοῦ κόσμου* (V. 20.) vorangestellt; die *σοφία τοῦ θεοῦ*, die in der Welt, in ihrer Einrichtung, Erhaltung und Regierung wiederstrahlende göttliche Weisheit, auch ihre Anstalten und Offenbarungen im A. T.; doch ist mehr an jene zu denken, weil diese schon mehr den Uebergang zum *λόγος τοῦ σταυροῦ* bilden, auch wegen V. 22. Er nennt aber unter den aus Seinen Werken hervorstrahlenden Vollkommenheiten Gottes gerade die Weisheit wegen des hohen Moments, das dieser Begriff für die hellenische Weltweisheit hatte, und das er in unserem, sich ganz im Gegensatz der göttlichen und menschlichen Weisheit bewegenden Abschnitt hat. Der höheren Welt- und Naturanschauung stellt die göttliche Weisheit in ihrem Spiegel, der Welt, ein göttliches System von Gesetzen und Zwecken dar, das als Stoff und Prototyp für die System suchende und bildende Weisheit, als Anleitung zur höchsten Erkenntniß dienen sollte. Die Weisheit ist es auch, kraft der Er Intelligenz, Erkenntniß Seiner wirkt, Seine Offenbarungsthätigkeit, daher in der Schrift die Weisheit mit dem göttlichen Logos so verwandt und zuweilen identisch auftritt. Verfehlt ist die Erklärung Mosheim's und Heydenreich's, der *σοφία τοῦ θεοῦ* von der Weisheit des göttlichen Heilsrathschlusses im Evangelium erklärt, oder noch Aelterer von Christo selbst; denn das Evangelium trat sogleich, schon im Predigtamt des Herrn, in dieser *μωρία τοῦ κηρύγματος* auf; auch ging jenes Nichtverstehen der göttlichen Weisheit im Evangelium noch fort. Der Apostel

thut hier offenbar einen großartigen Blick auf die verschiedenen Perioden der Entwicklung der Menschheit und der Offenbarung Gottes. Diese gibt Rückert zu, verfehlt es aber mit seiner ganz neuen Erklärung: „kraft der göttlichen Weisheit, ihrer Leitung und Veranstaltung", wodurch, außer Anderem, was dagegen spricht, auch das angedeutete Urtheil über die Schuld und Schwäche der menschlichen Weisheit wie aufgehoben wird. ὁ κόσμος, die Menschheit in ihrer von Gott ab- auf das Zeitliche hingekehrten Richtung. διὰ τῆς σοφίας — dieß ihre eigene, natürliche Weisheit, die geistigen Erkenntnißkräfte der Menschen in ihrer Ausbildung und Thätigkeit, die sich zu der Weisheit Gottes als das ihr verwandte Organ verhalten, wie das Auge zum Licht. Die Zusammenstellung dieser σοφία mit der Weisheit Gottes ist —, zumal bei der Trennung davon durch κόσμος und nach V. 20. —, zugleich eine Entgegenstellung, die Weisheit der Welt also nicht bloß als eine begriffliche für die Erkenntniß Gottes nicht ausreichend, sondern in ihrer Eigenheit und Entfernung von der Weisheit Gottes eine durch die Sünde geschwächte, getrübte und verkehrte. Paulus denkt dabei hauptsächlich an die menschliche Wissenschaft, namentlich die Philosophie, für welchen schönen und bescheidenen Namen von Pythagoras die alten und neuen Sophisten gerne wieder den stolzeren, σοφία, gebrauchten. In οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν ist θεός mit Nachdruck noch einmal aufgenommen, um den im Heidenthum so verwischten Unterschied zwischen Gott und der Welt zu heben. Die Erkenntniß Gottes, aber im höheren Sinne, als wahre — lebendige Erkenntniß, die zur Gemeinschaft Gottes führt und sich darin vollendet — ist dem Apostel das Ziel der Weisheit und Religion, das höchste Gut und seine Grundbedingung (Joh. 17, 3.). So gefaßt, ist der Ausspruch über die Unwissenheit der Welt in göttlichen Dingen nicht zu hart, und weder mit Röm. 1, 19 f., noch mit der Thatsache einer auch vor dem Christenthum vorhandenen Gotteserkenntniß, die doch nur dürftige Bruchstücke der ursprünglichen, oder

schwache Ahnungen der noch zu offenbarenden Wahrheit Gottes enthielt, im Widerspruch. Grundelemente derselben, die der Welt blieben, achtungswürdige Bestrebungen nach wahrer Religionsweisheit sind damit nicht ausgeschlossen, aber sie konnten nicht im κόσμος durchdringen und blieben meist nur dunkle, mit Irrthum versetzte und davon überwogene Ahnungen. Die offenbarte Gotteserkenntniß ging allmählich in einer selbstgemachten, verfälschten unter; und selbst die echte, bescheidene Weisheit der Weiseren verzweifelte nach dem bekannten Ausspruche des Simonides (Cic. de nat. Deorum, I, 22.) an der Aufgabe, durch eigenes Licht die Erkenntniß Gottes zu finden. Treffend daher Melanchthon — — und Calvin u. s. w."

„Nun auf das Verhalten der Welt gegen Gott und Gottes bisherige Offenbarung an sie, auf den Ausspruch über ihre verfehlte Erkenntniß Gottes folgt das entsprechende Verhalten Gottes gegen die Welt, das noch auffallender zu Schanden und zu nichte werden ihrer Weisheit an der, der natürlichen Vernunft noch viel weniger einleuchtenden höhern Offenbarung Gottes in dem Gekreuzigten. Insofern liegt ein göttliches Strafgericht in der Folge, auf die der Nachsatz übergeht. Doch ist dieses Gericht, die Ausschließung von dem Heil in Christo und seiner Erkenntniß durch das Evangelium hier mit zartem Tact nur angedeutet durch das ausgesprochene Heil der Gläubigen. Er hebt also nun sogleich statt der mehr niederschlagenden Schattenseite die erhebende Lichtseite, statt der Strafe der Ausschließung und Verwerfung den Segen der Annahme und Begnadigung hervor. Zu dieser frohen Anschauung, mit der er die erstere mischt und überbietet, paßt dann sogleich das εὐδόκησε, wenn man darin nicht bloß den freien Willensbeschluß im Allgemeinen, sondern diesen in seiner Unabhängigkeit vom menschlichen Verdienst, den Beschluß der Huld und Gnade kraft der bedeutsamen Zusammensetzung findet; ein Wort späterer Gräcität, der hellenistischen Bibelsprache besonders geläufig, ausdrucksvoller als das einfache δοξε, wie dieses jedoch

mit dem Begriff des Willens den des Urtheils und der Weisheit verbindend" u. s. f.

Diese Auseinandersetzung dürfte wohl dazu dienen, die Weise des Verfassers in mehr als einer Hinsicht zu charakterisiren und zu zeigen, was man in diesem Commentar finde. Weiterhin aber mag es genügen, in kürzeren Hinweisungen das hier Geleistete bemerklich zu machen.

Die feine, bescheidene und doch den Schatz der Erkenntniß in der Schrift so weit als möglich zu heben entschlossene Art des Verfassers zeigt sich unter Anderem bei der Stelle 2, 11., der einzigen bei Paulus und überhaupt in der heiligen Schrift, welche eine Andeutung über das immanente Verhältniß des heiligen Geistes im göttlichen Wesen zu enthalten scheint. Der Verfasser sagt (S. 133.): „Es fragt sich, ob hier der Geist Gottes als immanent und thätig in Gott, oder als immanent und wirksam im Gläubigen zu denken ist. Für Letzteres könnte die mehr praktische, als metaphysische Geistesrichtung des Apostels auch in solchen tiefen Lehren, und nach de Wette die Unterlassung des Beisatzes von ἐν αὐτῷ, die [der] doch in dem parallelen Vordersatz so geflissentlich angefügt ist, sprechen. Doch ist wohl nur so viel diesen Gründen einzuräumen, daß der Apostel es nicht wagt, in die heiligen Tiefen des in sich beschlossenen Wesens und Wirkens Gottes und seines Geistes sich zu verlieren, und sich einzig darauf zu fixiren, sondern nur einen kurzen Blick hinein wagt, so daß ihm schon das praktische Moment dieses Selbstbewußtseyns Gottes in seinem Geist, die Aussicht auf das Uebergehen seines Seyns und Wirkens nach außen dabei vorschwebt. Er fügt das ἐν αὐτῷ nicht bei, aber nach der Analogie im Vordersatz kann die innere Thätigkeit des Geistes in Gott, die aber freilich reell und unmittelbar auch nach außen sich erstrecken kann, wie der menschliche Geist es nicht kann, nicht beseitigt, wenigstens nicht ausgeschlossen werden. Insofern ist diese Stelle mit V. 10. mit Recht stets als classisch für die Lehre vom heiligen Geist betrachtet worden, und da der Geist hier

als Princip und Organ des Selbstbewußtseyns Gottes aufgefaßt ist, im Selbstbewußtseyn aber die Wurzel der Persönlichkeit liegt, das persönliche reale Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater hier angedeutet, wie überhaupt das Geheimniß der Dreieinigkeit seine philosophische Beleuchtung hauptsächlich in dem innern Wesen und Verhältniß der Persönlichkeit Gottes, in dem Act seines realen Selbstbewußtseyns findet und in tieferer Dogmatik, schon der Patristik, der Scholastik und der Reformatoren gefunden hat, obwohl gerade hier das πνεῦμα an den λόγος sehr nahe hinstreift." Hier freilich erheben sich noch allerlei Fragen über die Persönlichkeit Gottes und deren Verhältniß zu den Personen in der Gottheit; aber diese Erörterung gehört auch anderswohin.

Wir machen weiterhin zunächst aufmerksam auf die scharfsinnige und genaue Bestimmung des in 3, 1. auf eine eigenthümliche Weise gebrauchten Ausdruckes σαρκικός oder σάρκινος. Wolle man die Lesart σάρκινος annehmen und dieses von σαρκικός unterscheiden, so würde es wohl die Ungeistlichkeit als anklebende natürliche Schwäche hervorheben. Uebrigens sey der Begriff jedenfalls relativ oder comparativ zu fassen, was sich bestätige durch das ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ, wo ἐν Χριστῷ die bereits eingegangene Gemeinschaft mit Christo bedeute, νήπιοι aber den noch schwachen Anfang darin, hier in der Erkenntniß im Gegensatz der τέλειοι (2,6. Hebr. 5,12.). Demnach sey auch σαρκικός selbst hauptsächlich, dem ganzen Context gemäß, auf die intellectuelle und sinnliche Seite zu ziehen: in seinem Erkennen und Urtheilen abhängig seyn von der natürlichen sinnlichen und verkehrten Ansicht und Richtung, von Anhänglichkeit an Menschen (vergl. Theodoret), welche intellectuelle Schwäche und Gebundenheit aber zusammenhange und in Wechselwirkung stehe mit verkehrter, unheiliger Richtung des Willens, mit sittlicher Schwäche (vergl. V. 3.). — — „Σαρκικοί sind hier Solche, welche nach kurzem Anfang im Glauben und

schwach begonnener Wiedergeburt den rohen und niedrigen Standpunct ihrer heidnischen und jüdischen Denkart nicht alsobald überwunden haben, oder, ohne das Christenthum aufzugeben, darauf zurückgesunken sind" u. s. w.

In der viel besprochenen Stelle 3, 12. schließt sich der Verfasser mit de Wette denjenigen Auslegern an, welche die Bilder (Gold, Silber rc.) auf die Lehren beziehn. Die ethische Deutung auf die sittlichen Früchte der Lehre oder auf die Gemeindeglieder, deren Sammlung und Bildung die Frucht der Lehre ist, läßt er höchstens in Verbindung mit der ersteren, aber auch dann nur mit Uebergewicht dieser zu, findet jedoch diese Verbindung mehr in der Sache selbst, als in der Absicht des Schriftstellers, und bemerkt, daß die Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit des Bildes bleibe, wenn sie auch nicht in die Auslegung selbst aufgenommen werden dürfe, sondern diese in engeren Grenzen bleiben müsse. Eben dieses praktische Moment der Stelle habe den praktisch-homiletischen Geist der ältern patristischen Exegese auch hier, wie manchmal, zur Verwechslung der Auslegung mit der Anwendung und zur Annahme der ethischen Deutung verleitet (S. 166.). — Zu 3, 13. (S. 170.) entscheidet er sich dafür, daß das Subject zu dem ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται der durch die ἡμέρα dem Gedanken so nahe gelegte κύριος sey (vergl. 2 Thess. 1, 7. 8.), hierin Bengel sich anschließend, zu dem er überhaupt gerne sich hält, wiewohl er ihm da, wo er künstlich und willkürlich auslegt, auch unbedenklich und entschieden entgegentritt.

Das Wort κόσμος (3, 22.) nimmt er, nachdem er die verschiedenen Erklärungen prüfend erwogen, im weiteren Sinne = sichtbare Welt, und zeigt, wie das Folgende sich daran anknüpfe und dafür spreche. Im weitesten Umfang = erschaffenes All überhaupt sey es darum nicht zu fassen, weil es dann mit dem vorhergegangenen und nachfolgenden πάντα zusammenfallen würde. So aber liege darin ein Uebergang

von dem Reich der Gnade und des Geistes in das Reich der Natur. Die ζωή und den θάνατος, die mächtigsten Elemente und Kräfte, die bedeutendsten Zustände und Veränderungen in der Welt, habe der Gläubige als solcher, als erwählt zur ewigen Herrlichkeit mit Christo, dem Herrn über Alles, nicht über, sondern unter sich. Dasselbe gelte von dem parallelen großen Gegensatz der Gegenwart und Zukunft, wo der Apostel wohl zunächst die Entwickelung der Gemeine und der Gläubigen in dieser Welt durch Alles, was in ihren Bereich fällt, im Auge habe. Werde aber das Gegenwärtige und Zukünftige auf die Zeitwechsel in dieser Welt beschränkt, so sey der Gegensatz nur eine nähere Bestimmung des mit ζωή und θάνατος in seiner Totalität bezeichneten irdischen Daseyns (S. 185 f.).

Wir versagen es uns, die hierauf folgende treffliche Nachweisung der Wahrheit des gewaltigen Ausspruchs: πάντα ἡμῶν ἐστιν (S. 186 f.) mitzutheilen, ebenso die Erläuterung des ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, womit Paulus „dem Mißverstand und Mißbrauch der durch πάντα ἡμῶν ἐστιν angedeuteten Würde in Stolz begegnet, indem er die königliche Würde der Christen, das Reich, in welchem sie einander zum Heil und Dienst vereinigt sind, auf das Oberhaupt selbst, auf Christum, und von Christo auf Gott zurückführt", und heben nur noch die feinen Schlußbemerkungen (S. 189 f.) hervor: „Das Gottesseyn, das Gottesverhältniß Christi ist und muß seyn auf der einen Seite wie unser Christusverhältniß und ähnlich mit unserem Gottesverhältniß, auf der andern Seite aber, da dieses von uns in Vergleichung mit dem Seinen nicht ausgesagt wird, und von dem Seinigen nur abgeleitet und dadurch vermittelt ist, auch ein ganz anderes und viel höheres; selbst das Abhängigkeitsverhältniß, das zu seinem Mittleramt wesentlich ist, ein anderes, ein ganz freies, durch die freie Liebesthat seiner Selbsterniedrigung. Durch die universelle Beziehung der Gläubigen und

ihrer hohen Würde auf Christum und Christi selbst und der Menschheit in ihm auf Gott konnte wohl der Apostel der etwas niederen und ebionitischartigen Ansicht, welche namentlich die Christuspartei von Christo hegen mochte, ihn zu sehr nach dem Fleisch erkennend (2 Kor. 5, 16.), entgegentreten und alles unlautere Menschliche um so mehr in den Parteien niederschlagen. Wie stark contrastirt gegen den in dieser ganzen Stelle so groß gefaßten Lichtblick apostolischer Weisheit in den tiefen Nexus der Kirche und der Welt in sich selbst und mit ihrem obersten Princip das in etwas ähnlichem Klimax sich bewegende Paradoxon und Heterodoxon hellenischer Gotteslehre bei Philemon: *δοῦλοι βασιλέων, βασιλεῖς δὲ θεῶν, θεοὶ δὲ ἀνάγκης*.

Zu dem Trefflichen in diesem Commentar gehört ohne Zweifel die Auslegung der Stelle 4, 8., wobei zugleich die Grundlosigkeit des rückert'schen Tadels dargethan wird, wie denn überhaupt der Verfasser jenem, übrigens von ihm hochgeschätzten Ausleger gegenüber, so oft es nöthig ist, den Apostel zu rechtfertigen weiß. Wir heben aus der längeren Exposition (S. 206—211.) das Hauptsächliche als Probe heraus. „Der offenbare Fortschritt der Rede, die hohe innere Bewegung des Apostels auch im Folgenden und die weise Mischung von Wahrheit mit Ironie, sofern diese hier zugelassen wird, spricht wirklich für die bei weitem gewöhnlichste Annahme ironischer Sätze. Sie enthalten eine Schilderung von Zuständen ihres geistlichen Lebens, die allerdings gesegnet und Beweise der reichlich unter ihnen waltenden Gnade waren, aber von ihnen in eitler Ueberschätzung und Ueberhebung gemißbraucht, geschwächt, befleckt und vereitelt wurden. — *κεκορεσμένοι*, gesättigt mit geistlichen Gütern, namentlich der Erkenntniß der Lehre. Der Begriff des Ueberflusses verbindet sich hier mit dem der überschätzenden Ueberhebung (vergl. Offenb. 3, 17. Luk. 6, 24.), und neigt sich so zum Begriff des Ueberdrusses (namentlich gegen den einfachen Unterricht des

Paulus) hinüber, einer eiteln Selbstgenügsamkeit, die für das Göttliche, für die Gnade bedürfnißlos und stumpf macht. — ἐπλουτήσατε, eine Steigerung und Erweiterung des in κεκορεσμένοι Enthaltenen, bezieht sich auf den Begriff der Heilsgüter überhaupt. Der wahre Reichthum ihres Gnadenstandes ging, da sie das reiche Angeld für das Ganze nahmen, in einen eingebildeten Reichthum über; der alte Reichthumsstolz und Ruhm Korinths war hier aufs Geistliche gewendet. — χωρὶς ἡμῶν, die exaltirten Glieder und Erreger der Secten fühlten sich von den wahren apostolischen Vätern der Gemeine unabhängig, über sie erhaben. Mit diesem stark sarkastischen χωρὶς ἡμῶν leitet er das stärkste Glied in diesem Klimax ein, das ἐβασιλεύσατε. Paulus hat hier die Unabhängigkeit des Glaubens von der Welt und Sünde, von dem Joch des Gesetzes und menschlicher Satzung und Bevormundung, eine Freiheit und Hoheit, die in der Macht der Gnade und des von ihr ausströmenden Geistes besteht, und die sich an die königliche Gabe und Salbung der Weisheit, an diese in Korinth so gefeierten Charismaten, an das ἐπλουτίσθητε (1, 5.) anschließt, im Auge, aber in ihrem Uebergang und ihrer Verkehrung ins Fleischliche, in der mißbräuchlichen Vermengung mit dem Fleische, welche eben in dünkelhafter Ueberschätzung ihres allerdings reich gesegneten Anfangs im Gnadenstand und in der Erkenntniß der Wahrheit, der aber eben doch noch ein Anfang war, und in herrschsüchtiger Erhebung über Andere (Parteien und Häupter) bestand und besonders von ihrem Weisheitsdünkel herrührte." — In den folgenden Worten findet der Verfasser eine Lösung der Ironie, wegen der hohen Bedeutung und Realität, die dem βασιλεύειν im theokratischen Ideenkreis der heiligen Schrift und im Organismus des göttlichen Reichs zukomme, und weil die Formel des Wunsches an die Lieben, deren Ausdruck der Wunsch gerne sey, erinnere, die Ironie aber durch die Sprache des Wun-

sches ins Bittere gesteigert würde. Eine solche Beschränkung der in der Schrift ohnedieß nicht häufigen Ironie und eine solche Mischung und Milderung des strafenden Affects sey des Apostels und seiner feinen Psychagogie ganz würdig, bei der er mit dem Tadel Lob und Wunsch, mit der Zurechtweisung Ermunterung verbinde, um zugleich die Ehrfurcht einflößende Würde seines Amts und die gewinnende Liebe seines Herzens die Leser fühlen zu lassen, womit auch die voreilige herbe Kritik Rückert's über den moralischen Werth dieser ganzen Stelle falle. Demnach wäre der apostolische Zweck dieses Wunsches Theilnahme an der hohen Gnadenstufe, an der Vollendung der korinthischen Christen. „ἵνα συμβασιλεύσωμεν ὑμῶν, Ausdruck der der Gemeine sich gleichstellenden, in ihr Heil und in ihre Verherrlichung eingehenden Demuth und Liebe, zugleich ein schöner, andeutender Uebergang zu dem folgenden Gemälde des weiten Abstands der gedrückten und streitenden Kirche, deren Träger und Vorkämpfer die Apostel sind, von jener fälschlich anticipirten Verklärung der triumphirenden Kirche und ihrer Genossen, aber auch zarte Andeutung der großen Idee der Gemeinschaft der Heiligen, kraft welcher die Einzelnen nicht ohne das Ganze vollendet werden."

Zu den schwierigeren Stellen, deren gründliche Erörterung rühmlichst anzuerkennen ist, gehört 5, 3 ff. (S. 235 ff.). Referent freut sich, den Verfasser in den Hauptpuncten ganz in Uebereinstimmung zu finden mit dem, was er selbst in dieser Zeitschrift (1839, S. 821 ff.) über diesen Abschnitt gegen Rückert auseinandergesetzt hat. Nicht so ganz einverstanden erscheint der Verfasser mit dem eben daselbst (S. 441 ff.) in Bezug auf Kap. 7, 1 ff. Gesagten. Indeß gesteht Referent gerne ein, daß er die dort hingestellte Erklärung von V. 2. längst aufgegeben hat. Hinsichtlich des Uebrigen aber läßt er zu Gunsten der volleren apostolischen Autorität von dem tief eindringenden Verfasser sich mit Freuden zu-

rechtweisen, obwohl er namentlich die allgemeinen Bemerkungen am Schlusse jener Exposition (S. 455 ff.) im Wesentlichen noch immer vertreten zu können glaubt und der Beachtung der auf gemeinsamen Glaubensgrunde Forschenden nicht unwerth achtet. Denselben zur Ergänzung mögen dienen die Schlußbemerkungen des Verfassers (S. 349 ff.). Das schwierige ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ (8, 3.) erklärt dieser „liebend erkannte", was er denn so erläutert: „Da Gottes Erkenntniß wirksam und thätig, gegen seine Freunde zumal wohlthätig ist, so stehen sie — die Gott Liebenden — im Genuß der ihr innerstes Wesen, ihr tiefstes Bedürfniß durchschauenden, erfüllenden und sich ihnen kundgebenden Liebe." Dieser wesentlich richtig erfaßte Sinn wäre vielleicht noch einfacher zu gewinnen, wenn der durch γινώσκειν in seiner tiefsten Wahrheit bezeichnete Begriff der zeugenden Thätigkeit zu Hülfe genommen würde, also der Lebenseinigung und Mittheilung in Liebe. Wir begnügen uns, beispielsweise noch eine Anzahl von Stellen oder Abschnitten anzugeben, wo der Verfasser mit den Schwierigkeiten mehr oder weniger siegreich gerungen oder überhaupt seine exegetische Tüchtigkeit auf eine vorzügliche Weise an den Tag gelegt hat. So 8, 5., wo, wie auch anderwärts, seine offene Anerkennung der Existenz und Wirksamkeit einer außermenschlichen Geisterwelt ihm eine entschiedene und eingehende Behandlung erleichtert; Kap. 9, 15—17., wo er in V. 15. hypothetisch die Conjectur aufstellt: μὴ τὸ καύχ. μού τις κενώσει; K. 10,1 3. 16 f. (κοινωνία, meton. effectus pro efficiente, das gesegnete wirksame Mittel der Gemeinschaft. Reale Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, Mittheilung seiner selbst mit seinem verklärten Leib und Blut, wie Joh. 6.). K. 11, 24 ff. (Schon „wegen des Gewichts dieser Worte als Stiftungs- und Vermächtnißworte wohl mehr als figürlicher Sinn, jedenfalls signum efficax, exhibitivum, dann aber auch Mittel der Mittheilung, was nach dem apo-

stolischen Lehrtypus und der Analogie von 10, 16., so wie Joh. 6. auf eine mystische Einigung des Zeichens und der Sache führt, die der Einigung zwischen dem Empfänger und der himmlichen Gabe entspricht" u. s. f. V. 25. „Der Wein repräsentirt und vermittelt eben durch das Unsichtbare, davon er Symbol ist, als Symbol des Bluts, den neuen dadurch gestifteten Bund." V. 28. 29. „Nicht entscheidend für die locale Gegenwart des Leibes Christi; wenigstens liegt nicht streng nothwendig der wirkliche Genuß desselben auch von den Ungläubigen darin."] In wie hohem Grade auch in dem Abschnitt von den Geistesgaben (Kap. 12—14.) die exegetische Tüchtigkeit des Verfassers sich bewähren werde, läßt sich aus dem bisher mitgetheilten Proben hinreichend ermessen. Wir bemerken nur, daß er in Betreff des γλώσσαις λαλεῖν mit dem, was Referent a. a. O. S. 485 ff. auseinandergesetzt, wesentlich zusammenstimmt, und Referent sieht darin eine erfreuliche Bekräftigung und Verstärkung der Auffassung, bei der er auch nach wiederholter Prüfung nicht umhin kann zu beharren; vergl. S. 546 ff. (bündige Darlegung der eigenen Ansicht und Prüfung der bleek'schen und eichhorn-baur'schen); S. 574 f. 591 f. 611. (Ablehnung Wieseler's); 612 f. 615 ff. 621 ff. 637 ff. (nähere Bestimmungen jenes χάρισμα, Abweisung Baur's ɩc.). Der Sachkundige wird hier auf manche überwundene Schwierigkeiten stoßen. Nicht ganz überwunden scheint dagegen die Schwierigkeit der Stelle 13, 13., wo der Verfasser selbst zwischen mehreren Möglichkeiten schwankt. Dasselbe gilt von der crux interpretum Kap. 15, 29., wo der Verfasser sich der bengel'schen Auffassung zuneigt: „qui mox post baptismum m o r t u i s  a g g r e g a b a n t u r, mortuis imminentes. (S. 727 ff.) Uebrigens bietet auch die Erklärung dieses wichtigen Kapitels des Trefflichen und Gelungenen nicht wenig dar. So namentlich über V. 28., und wir möchten wohl noch das Eine und Andere mitthei-

len. Auch versteht es sich, daß Referent hier und da mit dem Verfasser über eine Auffassung zu rechten, oder da und dort etwas auszustellen hätte, aber er muß sich des Raumes wegen dergleichen versagen, und der Zweck dieser Anzeige ist erreicht, wenn recht Viele auf dieses exegetische Meisterwerk aufmerksam gemacht und zur Benutzung desselben veranlaßt werden. Je vortrefflicher aber die Arbeit ist, desto mehr ist zu bedauern, daß die Verlagshandlung nicht für Correctheit des Druckes Sorge getragen. Das sechs Seiten starke Druckfehlerverzeichniß ließe sich leicht noch ansehnlich vermehren.

Kling.

---

3.

Les Frères de Plymouth et John Darby, leur doctrine et leur histoire, en particulier dans le Canton de Vaud. Par J. J. Herzog, professeur à l'academie de Lausanne. Lausanne, libraire de Georges Bridel, éditeur. 1845. 8. IX. et 92 pp.

Bei der engen Verbindung des Staates mit der Kirche darf es nicht verwundern, daß von jeher sich in die kirchlichen Bewegungen in mannichfacher Weise auch politische Absichten und Bestrebungen eingemischt haben, so daß eine völlige Trennung und Auseinanderhaltung beider auf dem Gebiete der historischen Forschung für keine Zeit ein wahrhaft getreues Bild der christlichen Kirche weder in ihrer Gesammtheit noch in ihren einzelnen Theilen zu geben vermöchte. So war es bekanntlich seit dem vierten Jahrhundert, als das Christenthum, zur Staatsreligion des Morgen- und Abendlandes erhoben, sich aller politischen Elemente der Staaten, über die es sich verbreitete, mit unwiderstehlicher Gewalt bemächtigte; so trat es im Morgenlande zurück vor

der despotischen Macht jener barbarischen Eroberer, die sich neue Staatsgebiete erkämpften; so schritten die religiösen Kämpfe im Reformationszeitalter nicht ohne die mannichfachsten Staatsinteressen über das westliche Europa, und die ersteren wie die letzteren finden nur in einer gegenseitigen Betrachtung und gemeinschaftlichen Beurtheilung eine gründliche Lösung.

Unsere Zeit bringt das Alte wieder. Vornehmlich aber zeigt die Schweiz, und in derselben bis jetzt besonders die Cantone des Waadtlandes, von Luzern, Genf, Bern und Zürich, wie tief die politischen und kirchlichen Bewegungen sich gegenseitig durchdringen. Zwar ist in den evangelisch-reformirten Cantonen neben der Nationalkirche den verschiedenen Kirchensecten eine völlige Freiheit garantirt, weßhalb auch so manche Religionsgesellschaft dahin einwanderte oder unter einem eingewanderten Chorführer sich gründete und erweiterte; allein in neuerer Zeit sucht daselbst die Staatsgewalt, gestützt und getragen von dem Faustrechte der untern Volksschichten, der Kirche sich dergestalt zu bemächtigen und sie so tief zu verknechten, daß von ihrer Autonomie nicht einmal ein Schatten mehr übrig bleibt. Diese Verfolgung, erzeugt von der Autokratie einiger einflußreicher Familien im Bunde mit jesuitischem Fanatismus, hat in Luzern und Wallis allem evangelischen Protestantismus den Krieg erklärt, aber dabei auch das Leben des Staates selbst auf einen Vulcan gestellt. Nicht geringere Gewaltthätigkeit, wiewohl im entgegengesetzten Sinne und Geiste, ist über die evangelisch-reformirte Nationalkirche im Waadtcanton seit der Februarrevolution des Jahres 1845 hereingebrochen, wie der unterzeichnete Recensent in einer Abhandlung in Niedner's Zeitschrift f. die hist. Theol. Jahrg. 1846. H. 4. und 1847. H. 1. u. 3. ausführlich nachgewiesen hat. Auch einzelne Secten, welche bis dahin in friedlicher Ruhe ihre gottesdienstlichen Versammlungen feierten, sind in diesem Canton von demselben Schlage hart betroffen

worden, und namentlich wurden die Plymouthisten von rohen Sansculotten der ärgsten Mißhandlung preisgegeben, worauf eine Wiederholung ihres Gottesdienstes zur Unmöglichkeit werden mußte. Vergl. La crise écclésiastique dans le Canton de Vaud. Par Fréd. C. (Chavannes). Neuchatel, 1846. p. 7. Deutsch: Die kirchl. Krisis im Canton Waadt rc. Zürich, 1846. S. 5. 94 f.

Ein Augenzeuge, der auf seinem politischen Standpuncte hinreichenden Glauben verdient, Wilh. Marr, hat in seiner Schrift: „Das junge Deutschland in der Schweiz" rc., nicht nur die politischen Triebfedern, welche gegen die kirchlichen Verhältnisse im Waadtcanton in Bewegung gewesen sind, deutlich enthüllt, sondern namentlich auch den Ausbruch des Hasses eines wildwüthenden Pöbels gegen die Plymouthisten folgendermaßen (a. Schr. S. 286 f.) berichtet: „Die Colonne von Aigle, 3000 Mann stark, trefflich bewaffnet, war am 14. [Februar 1845] Abends 10 Uhr in Lausanne eingerückt. Die braven (?) Gebirgsbewohner hatten sich einen Weg durch den Schnee gebahnt, in welchen sie oft bis an den Hals versanken. Man brachte sie in der Kirche St. François unter und, en passant sey es gesagt, dieses Ereigniß hat mich radical von meiner Antipathie gegen die Kirche überhaupt geheilt. Die ganze Nacht wurde in Lausanne gezecht und gejubelt, und im Rausche ihrer Freude demolirte ein Trupp Blousenmänner das Bethaus der Anhänger des darby'schen Pietismus. Man machte eine Wachtstube daraus. Im Innern saßen die Revolutionäre und amüsirten sich. Eine lebensgroße Gliederpuppe, welche man im Keller gefunden hatte und welche einem nackten Frauenzimmer glich, stellte die Göttin der Vernunft dar. Man hatte ihr einen Tschakko aufgesetzt, eine Patrontasche umgehängt und ein Gewehr in den Arm gelegt. — Ueber der Thürpfoste war eine Eule angenagelt, und darunter standen mit großen Buchstaben die Worte:

Hôtel de l'hibou. Die Eingangsthür aber trug folgende Inschrift: Le peuple est maitre! Ceux qui sentent encore quelque disposition pour le Darbytisme, sont priés d'entrer pour voir comme on les aime! — Das war zwar Unrecht, aber es war gar zu hübsch!"

Nach solchen Vorgängen und nachdem auch auf die Nationalkirche selbst die gehässigsten Angriffe des Waadtvolkes erfolgt waren, sah sich der Herr Prof. Herzog, welcher schon früher über den Plymouthismus in der evangel. Kirchenzeitung Bericht erstattet hatte, aus mehreren Gründen genöthigt, in einer besondern Schrift die Religionspartei des John Darby vor den Augen des Volkes in das rechte Licht zu stellen. Denn sogar die Regierungspartei und vornehmlich der Präsident des Staatsraths Heinrich Druey hatten schon damals und späterhin officiell und unumwunden es ausgesprochen, daß „die Diener der Nationalkirche die Bestrebungen der Dissidenten begünstigten" (Vorrede, S. IV.; vergl. Niedner's Zeitschrift f. die hist. Theol. Jahrg. 1847. H. 1. S. 99. 114 ff. 134 f. 152.). Hierzu kam, daß der Plymouthismus offenbar nach einer Auflösung der Nationalkirche im Waadtlande trachtete und zum Theil unter deren Mitgliedern seine Anhänger anzuwerben pflegte, so daß sich um so dringender die Nothwendigkeit herausstellte, den Irrthum im Lichte der Wahrheit zu enthüllen und die Nationalkirche zur regen Wachsamkeit aufzufordern (Vorrede, S. VII.). Ueberhaupt aber bedurfte die waadtländische Geistlichkeit einer solchen Abwehr, um die wiederholte Verleumdung, als seyen die Geistlichen bei ihrer Orthodoxie in mystischen Pietismus versunken, kräftig zu widerlegen und den deßhalb gegen sie geflissentlich erregten pöbelhaften Angriffen auf ihre persönliche Stellung zu entgehen, wiewohl ihnen das Letztere bekanntlich nicht gelungen ist. Indem nun der Verfasser einen hellen Blick in das Getriebe des Methodismus überhaupt und des

Plymouthismus insbesondere, wie sich dieses Sectenwesen in dem Waadtlande geltend zu machen strebte, dem Leser eröffnet, führt er auch als Apologet die Sache seiner Nationalkirche.

Zuvörderst gibt der Verfasser eine Uebersicht über die Umtriebe mehrerer Parteigänger des englischen Methodismus (S. 1—6.). Es hatten noch vor dem Jahre 1835 die Lardonisten in Yverdon mit schwärmerischer Ueberspanntheit die Phantasie ihrer geringen Anhänger beschäftigt und besonders dadurch ein äußeres Ansehen affectirt, daß sie in ihrer Kleidung, im Tragen langer Bärte, in der Absendung ihrer Missiven an die Mitglieder nicht durch die Post, sondern durch Boten, in der Feier ihrer gottesdienstlichen Versammlungen in einer Oberstube (Apostelgesch. 1, 13.) und ähnlichen Dingen die Apostel nachäfften. Ungeachtet die Regierung ihnen die Civilehe gestattete und bei neugebornen Kindern nicht den Taufact, sondern bloß die Eintragung ihrer Namen in die Civilregister forderte, so verfehlten sie doch gänzlich ihren Zweck in der Wiederherstellung einer apostolischen Kirche. Dasselbe Glück machten die Anhänger des Irvingismus, deren System, in welchem die Einbildungskraft ebenfalls eine große Rolle spielte, dem Charakter des waadtländischen Volkes widersprach. Vergebens ergriffen sie das schlaue Mittel, in den Bethäusern der Nationalkirche öfters zu predigen und ihre Anhänger und Mitglieder der Nationalkirche in Erbauungsstunden zu vereinigen, um ihre Partei zu verstärken. Die Täuschung wurde um so lebhafter erkannt, als eine bemerkliche Spaltung unter den Dissidenten in Lausanne das Signal zu neuen Bewegungen gab. Heinrich Olivier, früher Missionär in Canada und nach seiner Rückkehr einige Jahre Geistlicher bei einer Dissidentengemeinde in Nyon, erklärte im Jahre 1839 als Pastor der Dissidentengemeinde in Lausanne auf einmal seiner Gemeinde, er hätte bisher nicht die Wahrheit verkündigt und wäre erst jetzt durch eine innere Erleuchtung zum wah-

ren Glauben gelangt. Von einem französischen Prediger, B., der bei aller angestammten Leichtfertigkeit die Gefühle der Zuhörer zu reizen und zu spannen, auch damit die Herzen der Frauen zu gewinnen und durch sie sich den Weg zu den Männern zu bahnen verstand, war die ganze Bekehrung ausgegangen. Die Lehre von der Gnadenwahl und der moralische Rigorismus, wie sie die Schulen und Gemeinden Wesley's und Whitefield's beherrschen, ward nun der Grundton der Predigt, ja die Begriffe von Wiedergeburt und Erneuerung im heil. Geiste wurden so überspannt, daß die Wiedergebornen nach dem Litteralsinne der Stelle 1 Joh. 3, 9. zu einer sündenfreien Vollkommenheit gelangen, die Stelle 1 Joh. 1, 8. nur auf ihre früher begangenen Sünden und die Worte im Gebet: „Vergib uns unsere Sünden", nicht mehr auf sich selbst, sondern allein auf Andere beziehen sollten. Diese Geständnisse und Lehren, mit mystisch-ascetischer Gefühlständelei vorgetragen, erhitzten die Gemüther, und die Gemeindeglieder, von jedem Winde der Lehre bewegt, zerspalteten sich in mehrere Secten, die um so kleiner zusammenschmolzen, da auch die Hoffnung für Vermehrung der Parteigänger in der Nationalkirche fehlschlug.

Mitten unter diesen Verwirrungen, die vornehmlich in Lausanne und Vevey die Dissidentengemeinden auflösten, erschien zu Ende des Märzes 1840 John Darby in Lausanne (S. 7—10.). „Entsprossen aus einer reichen und angesehenen Familie Englands, studierte er nach dem Willen seines Vaters Jurisprudenz und ward Advocat. Seine religiöse Bekehrung entflammte ihn zu dem Wunsche, alle seine Kräfte der amtlichen Wirksamkeit in der Kirche zu weihen; dieser Entschluß erregte den Unwillen seines Vaters, der ihn sogar enterbte; allein ein Oheim nahm sich seiner an und hinterließ ihm ein ansehnliches Vermögen. Er ward daher englischer Geistlicher und verwaltete einige Zeit in seinem Vaterlande ein geistliches Amt. Allein die

apostolische Nachfolge, worauf sich die anglicanische Kirche gegründet; wurde für ihn gar bald der Gegenstand eines peinlichen Zweifels. Er glaubte hierin Unterbrechungen wahrzunehmen und war darüber fortwährend in Unruhe. Es dünkte ihm, als könnte die anglicanische Kirche, wenn sie ihren Grundsätzen treu bleiben wollte, den heiligen Paulus nicht als Apostel anerkennen, in dem Falle, daß er sich jetzt zu einem evangelischen Predigeramte in England melden sollte, weil nach Darby's Ansicht der Apostel nicht in der anglicanischen Kirche die Ordination empfangen hätte. Dieser Grund oder vielmehr dieser Trugschluß verleitete Darby mehr, als alle andern Gründe, zu einer völligen Verdammung der Kirche seines Vaterlandes. Seitdem verlor die ganze Kirche in seinen Augen allen sichern Bestand, und er bildete sich ein, es sey für die zerstreuten Kinder Gottes nichts weiter zu thun, als sich im Vertrauen auf die Verheißung des Herrn (Matth. 18, 20.) in kleinen Gesellschaften zu vereinigen."

Anfangs gelang es ihm nur zwei bis drei Gleichgesinnte mit sich zu verbinden; bald aber vermehrten sich seine Schüler, und vornehmlich in Plymouth wuchs ihre Anzahl auf sieben- bis achthundert, worauf sich Darbystenvereine auch in London, Exeter und an andern Orten bildeten. Bereits hatten sich schon communistische Grundsätze wenigstens bei den Brüdern von Plymouth eingeschlichen, indem sie von allem Vermögen, das sie nicht brauchten, zum Reiche Gottes gemeinschaftlich beitrugen. Auch ein Journal: „Das christliche Zeugniß (Christian Wittness)", in welches Darby, die Seele der ganzen Secte, mehrere Beiträge lieferte, ward gegründet. Indessen wollte dem Stifter in England das Glück nicht blühen. Er begab sich auf den Continent, verweilte einige Zeit in Paris, dann zwei Jahre in Genf, und kam darauf nach Lausanne. Der Ruf eines gewandten Predigers und eines in der heiligen Schrift gründlich bewanderten Gelehrten

ging ihm voraus; man sprach mit großen Lobeserhebungen von seiner Liebe zu Christo und zu den ihm anvertrauten Seelen, wobei er all seine Habe, alle Freuden des Familienlebens aufgeopfert hätte und auf seiner steten Wanderschaft von einem Orte zum andern, um neue Seelen für das Reich Gottes zu gewinnen, an die ersten Zeiten der christlichen Kirche erinnerte. — Der Verfasser, welcher Darby persönlich und dessen Wirksamkeit aus eigenem Augenschein kennen gelernt, gibt zu, daß er diese Lobeserhebungen zum guten Theile verdient habe; er nennt dessen Bekehrung rein und lauter; er rühmt seine Ergebenheit für die Sache des Heilandes, wovon er schlagende Beweise geliefert, seine unermüdliche Thätigkeit, die Originalität und Unabhängigkeit seines Geistes, seine salbungsreiche Predigergabe, mit der er die Herzen zu ergreifen und seinem Bekehrungseifer willfährig zu machen verstehe; er gibt ihm das ehrenvolle Zeugniß eines christlichen Charakters und behauptet, er würde auf einer andern Laufbahn der Kirche die ausgezeichnetsten Dienste geleistet haben. Denn nur dann, behauptet der Verfasser (S. 10.), wenn Darby „bei seinem Unterricht die Angelegenheiten der Kirche berührt, wenn er sich als Haupt einer Partei darstellt und wenn er die bereits zu ihm bekehrten Seelen unter sein Panier zu vereinigen trachtet, setzt er sich offenbar selbst herab (il est décidément inférieur à lui-même).“ Daher ist auch die Schrift des Verfassers hauptsächlich gegen sein System von der Kirche, seine Stellung und Verfahrungsweise als eines dirigirenden Vorstandes einer besondern Religionsgesellschaft gerichtet.

Darby ward indessen, da man in ihm nach langer Sehnsucht einen Mann erblickte, welcher mit glaubensvoller Gesinnung eine wissenschaftliche Bildung und einen männlich festen Charakter verband, von den Geistlichen der Dissidenten mit Freuden begrüßt. „Unstreitbar,“ sagt der Verf. (S. 12.), „erwies Darby nun der Kirche und der Wahrheit einen wahrhaften Dienst; er bekämpfte mit eben so

viel Muth als Gewandtheit den wesleyanischen Methodismus, er schlug ihn zu Boden, und indem er die Gemüther auf eine andere Bahn der Ideen, die er reizend darzustellen wußte, kräftig hinzog, ließ er die Dissidenten ihre Träume von einer Vollkommenheit vergessen. Er hatte in England die Schule Wesley's hinreichend kennen gelernt, um hier einen leichten Sieg über dieselbe davon zu tragen, und man kann nicht leugnen, daß er in seiner Flugschrift: De la doctrine des Wesleyens à l'égard de la perfection et de leur emploi de l'Ecriture Sainte à ce sujet, mehr als einmal das Richtige getroffen hat. Er warf ihnen in dieser Schrift vor, daß sie über die Quelle des Friedens und des Heils im Irrthum wären, da sie anstatt eines einfachen Gefühls von der Liebe Gottes eine völlige Aufhebung der sündlichen Natur verlangten, und den Begriff der Sünde schwächten und auf nichts zurückführten, um ihn ihrer Vollkommenheit anzubequemen. Ferner sprach er mit eben so viel Kraft als Klarheit von der wahren Empfindung der Gnade Gottes, worauf sich hienieden immerdar das Bewußtseyn der Sünde gründet. Er bezeichnete auch mehr als eine Stelle, deren Sinn die Wesleyaner zur Unterstützung ihrer Lehre hätten verdrehen müssen. Aber er zeigte sich ungerecht gegen diese Kirche, indem er bis zu der Behauptung fortschritt, daß in derselben beinahe keine wahren Christen zu finden wären, und daß sie in ihrer Lehre und Disciplin die theuersten Heilswahrheiten bei Seite setzten. Solche Behauptungen, von denen sich so manche in der angegebenen Schrift vorfinden, verriethen den Parteimann mit all seinem persönlichen Hasse. Diese Polemik jedoch bereitete Darby den Triumph, den eifrigsten Vorkämpfer des Methodismus für seine Plane zu gewinnen. Im Frühling 1841 vereinigte D. seine Gemeinde mit der Darby's und stellte sich selbst bescheiden an dessen Seite, um unter seinen Auspicien in eine neue spirituelle Aera einzutreten." Nur die Methodisten, die

mit entschiedener Strenge dem Wesleyanismus zugethan waren, bildeten fernerhin eine für sich bestehende Gesellschaft; sie fanden in einem würdigen Geistlichen, Cook, einen neuen Stützpunct, zumal da dieser Mann, getreu den wesleyanischen Ueberlieferungen, die waadtländische Nationalkirche zu beunruhigen vermied und sich gar bald das Vertrauen von mehreren Geistlichen dieser Kirche erwarb, dagegen aber von den Darbysten bitter angefochten wurde. (Später wurden auch Cook's religiöse Versammlungen von dem waadtländischen Volke tumultuarisch verhindert, und Cook selbst im December 1846 aus dem Waadtcanton verwiesen; vergl. Riedner's Zeitschrift f. d. hist. Theol. Jahrg. 1847. H. 1. S. 117.).

Im zweiten und dritten Kapitel erörtert nun der Verf. das religiös-kirchliche System Darby's und die Art und Weise, wie er seinen Plan zur Umgestaltung der bestehenden Kirchenverfassung zu verwirklichen gestrebt hat. Die Darstellungsweise des Verf. ist insofern nicht zu billigen, als er gegen Darby rein polemisch verfährt und dabei an die Art der Streitschriften der Kirchenväter erinnert, aus denen man die Bruchstücke der Systeme ihrer Gegner einzeln heraussuchen und zu einem Ganzen zusammensetzen muß. Ueberschaulicher und deutlicher wäre die Darstellung gewesen, wenn er erst Darby seine Lehrsätze im Zusammenhange und ohne irgend eine Unterbrechung hätte aussprechen lassen und dann dessen Widersprüche und phantastische Träumereien widerlegt hätte. So aber wird nicht nur das Verständniß der darbystischen Lehre wesentlich erschwert, sondern auch eine neue und genaue Behandlung des Gegenstandes keineswegs entbehrlich gemacht.

Dem Verf. dienten die Predigten und die ganze seelsorgende Thätigkeit seines Gegners, so wie dessen Flugschriften, mit denen er nah und fern auf das Volk wirkte, zur Quelle der Darstellung und Beweisführung. Die persönliche Kraft des Mannes, seine Gewandtheit in der typischen

Erklärung des A. und N. Testaments, seine kecke und unermüdliche Thätigkeit und seine blendende und hinreißende Beredtsamkeit hatten in kurzer Zeit alle Geistlichen der Dissidenten verdrängt, selbst so manche der Nationalkirche in Schatten gestellt und auf den Trümmern des Methodismus eine neue Kirchengemeinschaft zu errichten begonnen. Kräftig trugen hierzu bei seine Flugschriften, welche wenig zu lesen, noch weniger zu denken, aber viel zu handeln gaben und sogleich Hand ans Werk zu legen aufforderten. Ihre Titel waren: Apostasie de l'économie actuelle; Sur la formation des églises; De la formation des églises; französische Uebersetzungen von Tractaten aus der oben angeführten englischen Zeitschrift: Das christliche Zeugniß; La liberté de prêcher Jesus, possédeé par tout chrétien; La promesse du Seigneur (Matth. 18, 20).; Le Schisme.

Darby begann damit, die Weissagungen des A. Testaments auf eine glorreiche Zukunft der Kirche zu deuten. „Die Prophetie" sagte er „ist eine Leuchte für unsere Füße und ein Licht für unsere Pfade." — S. 15. „Der Kirche ist nun als Erbtheil aufbewahrt der eigene Ruhm ihres Herrn, des Schöpfers von Allem, des Heilandes der Welt. Alles muß ihm unterworfen werden, ihm und den Seinigen, die mit ihm regieren sollen. Man wird diese arme Erde verherrlicht (glorifiée) erblicken, wo die Sünde ihre Verwüstungen angerichtet, wo der Satan seine Herrschaft ausgeübt, wo der Sohn Gottes gelebt und gelitten hat. Die Sünde jedoch oder das Böse im Allgemeinen betrachtet, hat hienieden zwei Formen angenommen: die kirchliche und die bürgerliche Abtrünnigkeit (l'apostasie ecclésiastique et l'apostasie civile). Die Apostasie der Kirche, eine Erfüllung der Verheißungen Christi und seiner Apostel (Matth. 13, 36 ff. 1 Tim. 4, 1. Br. Judä) zeigt sich deutlich im Papstthum. Darauf kam mit der Reformation die Zeit der bürgerli-

chen Apostasie; denn der Staat ist ebenso wie die Kirche der Apostasie fähig und er entartet, wenn er gegen Gott, der ihn angeordnet hat, rebellirt. Das wird sich zu Ende der jetzigen Oekonomie zutragen, und das wird auch die Schuld der Kirche und ihrer Führer seyn, welche durch ihre Ideen eine Macht (ascendant) über den Staat ausüben, wie sie durch Ahitophel über Absalom ausgeübt wurde (2 Sam. 16. u. 17.). So wird die Empörung der Kirche die Seele der Empörung des Staates gegen Gott seyn. Diese weltliche Gewalt im Zustande der Empörung ist das vierte Thier des Propheten Daniel (Kap. 7.), dasselbe, welches in der Apokalypse (Kap. 17.) die große Hure, d. i. die kirchliche Gewalt, trägt." — S. 16. „Die zweite Wiederkunft Christi wird allem diesem Aufruhr ein Ende machen. Eine schreckliche Züchtigung wird über die gefallene Menschheit hereinbrechen, aber die Auserwählten werden davor bewahrt bleiben. Für die Gerechten gibt es kein Gericht. Und weßhalb wird zu ihnen von einem Gericht gesprochen? Um sie mit Trost zu erfüllen und sie gänzlich vor den Einflüssen zu retten, die zu dem schrecklichen Ende der verworfenen Welt hinführen. Sie können darauf rechnen, in diese furchtbare Katastrophe nicht verwickelt zu werden; aber sie ist ihnen vorherverkündigt, damit sie mit den Ursachen brechen, die sie herbeiführen müssen." — Diese letztere Idee ist in Darby's Augen ein Hauptpunct von unberechenbarer Bedeutung; auch schärfte er seinen Zuhörern unermüdlich das entscheidende Wort ein: „die Prophetie trachtet danach, uns dem bösen Geschlecht dieser Zeit zu entreißen; das ist ihre hauptsächlichste Wirkung." — Dabei suchte er (jedoch nur scheinbar) bei seinen Zuhörern, die er für eine Revolution in der Kirche gewinnen wollte, jedes politische Vorurtheil zu verbannen. „Die Prophetien", sagte er, „sind uns gegeben, um uns auf den Wegen des Herrn zu leiten, indem sie uns begreiflich machen, daß Gott es ist, der Alles angeordnet hat, und nicht der Mensch. So beruhigen sich die Leidenschaften, anstatt

auf dem Gebiete der Politik sich thätig zu äußern; ich sehe, was Gott davon spricht; ich lese im Daniel, daß Alles im voraus bestimmt ist, und ich beruhige mich." — — „Ich sehe in den Ereignissen, die sich entrollen, die Entfaltung der Gedanken des Allerhöchsten und nicht eine Domäne, die den Leidenschaften zur Ausbeute preisgegeben ist."

Hierauf enthüllte Darby sein prachtvolles und bezauberndes Gemälde von den Manifestationen des Ruhmes und der Macht, welche der Herr und mit ihm seine Kirche gar bald zeigen werden. Er berichtigte zuvörderst die Erklärung mancher Stellen in den prophetischen Büchern, die sich allein auf die Juden beziehen, da die christliche Kirche nicht auf dieser Erde ihre Glorification erlangen wird. „Ich würde," sagte er, „ein Jude seyn, wenn ich eine Religion für diese Erde (une religion terrestre) haben wollte." Eine andere Hoffnung hatte Darby. „Nach der Wiederherstellung der Juden in ihrem Vaterlande beginnt die Glorification der Kirche in den himmlischen Räumen (dans les lieux célestes): sie geht dem Herrn durch die Luft entgegen; Satan, aus dem Himmel verstoßen, äußert hienieden seine Wuth als Antichrist; hierauf schaut die glorificirte Erde, wie tausend Jahre hindurch Christus mit den Seinigen in Uebereinstimmung mit den gläubigen Juden regiert." Der Verf. beschuldigt Darby des Widerspruchs, als hätte derselbe eine Glorification der Kirche im Himmel und auf Erden zugleich behauptet, und daß Christus zu einer und derselben Zeit persönlich über die Juden in dem wiederhergestellten Jerusalem regiere, die Kirche in den himmlischen Räumen leite und als König der Juden und Heiden zu Jerusalem in Judäa residire. Allein es sind das wohl nur jene mystischen Träumereien von einem irdischen und himmlischen Jerusalem, von denen das erstere das zweite typologisch repräsentirt, so daß mit phantastisch typologischer Erklärung die Prophetien des A. Testa-

ments mit denen der Apokalypse in Einklang gebracht werden sollen. Von dieser letztern Interpretationsweise führt der Verf. selbst Beispiele in Darby's System an.

So bereitete Darby die Kirchenrevolution in seinem Sinne, stand an der Spitze seiner neuen Congregation und verwaltete die kirchlichen Dienste im Predigen und in Austheilung des heil. Abendmahls, ohne sich dabei um die bisher geltenden Dissidentengebräuche zu kümmern. Jegliche Scheidewand zwischen den einzelnen Secten, deren Clericat abolirt war, fiel zu Boden. Darby's Verehrer rühmten an ihm (S. 23.): Il est ennemi déclaré du séparatisme et de toutes les formes qui les favorisent; il veut réunir tous les enfants de Dieu!

Er ließ nun, wie der Verf. (S. 27—43.) mit vielfach eingewebter Polemik erörtert, die Absicht deutlich erkennen, daß seine Reformplane alle bestehenden Kirchen betreffen sollten. Zum Umsturz des Bestehenden ging er zuvörderst von der Oekonomie des A. Testaments aus, welche durch den treulosen Unglauben des israelitischen Volkes gefallen sey. „Das jüdische Volk hatte sich in Masse für die Beobachtung des Gesetzes verantwortlich gemacht; das Volk in Masse sündigte; mit ihm fiel seine Heilsökonomie." Nicht anders ist es der gegenwärtigen Oekonomie oder der christlichen Kirche ergangen. „Sie bestand zur Zeit der Apostel in vollem Leben und voller Thatkraft. In allen Theilen der Erde war sie bekannt; es erhoben sich überall kleine Kirchen, von denen jedoch keine sich ausschließend für die Kirche Gottes ausgab, vielmehr alle, gegenseitig verbündet, in den Aposteln ihre höchste und Centralauctorität anerkannten, welche ihnen die Einheit des Leibes Christi auf Erden verlieh. Dieser Normalzustand der christlichen Kirche dauerte nur so lange, als die Apostel auf Erden lebten." — „Der Verlust dieses Normalzustandes hatte zwei Ursachen. Die erste war die Apostasie der Kirche selbst; sie dankt von der

Zeit der Apostel an. Schon damals begann die rebellische Gewalt des Antichrists sich in der Kirche zu äußern, wie mehrere Stellen in den Briefen des Paulus und des Judas beweisen. Die Kirche hatte durch ihre Abtrünnigkeit (en apostasiant) gegen die Erhaltung der gegenwärtigen Heilsökonomie sich vergangen; denn die Christen waren vor Gott solidarisch verantwortlich; sie bildeten, so zu sagen, vor Gott unter dem Namen der Kirche eine einzige Person; die Sünde des einen Theils der Christen ist mithin allen Christen zugerechnet worden. Die Kirche in Masse hatte gesündigt (failli); darum mußte die Heilsökonomie untergehen." Dennoch gibt es noch eine Hoffnung. „Dem Fluche, der auf der ganzen christlichen Menschheit lastet, unterliegen die gläubig gebliebenen Seelen in einem Puncte, sie können nicht mehr eine Kirche bilden; aber das ist kein Hinderniß für ihr individuelles Heil. Kann man denn, auch ohne Hoffnung einer Kirchenorganisation, sich nicht unter den Kindern Gottes erbauen? Hat man nicht mehr die Rechtswohlthat der Verheißung des Herrn (Matth. 18, 20.), daß allenthalben, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er mitten unter ihnen ist?" — „Die zweite Ursache der Aufhebung (altération) des ursprünglichen Normalzustandes ist die Lücke (le vide), welche die Trennung der Apostel in die Kirche brachte, eine Lücke oder vielmehr eine Zerrissenheit (déchirement), die um so fühlbarer ist, da die Apostel durchaus nicht der Kirche das Recht, sich Diener (Geistliche) zu wählen, ertheilt haben, und da sonach die Kirche, welche, seit dem Hingange der Apostel und ihrer Mitarbeiter jedes von oben autorisirten geistlichen Ministeriums beraubt, es dennoch wagt, sich Geistliche zu wählen, sich in einem revolutionären Zustand gegen den Willen Gottes befindet."

Mit einer offenbaren Inconsequenz suchte jedoch Darby die Seinen damit zu trösten, daß die Christen nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen und nicht, wie die Juden, sich der Thorheit schuldig gemacht haben, bei

Annahme des neuen Bundes mit Gott für die Erfüllung aller Bedingungen desselben verbindlich zu seyn. Um nun die Seinen von der unbarmherzigen Strenge Gottes zu retten, berief sich Darby auf Röm. 11, 22. und setzte die gegenwärtige Heilsökonomie einzig und allein darein, daß die Christen allgemein und übereinstimmend in der Güte Gottes durch Befolgung seiner Gebote bleiben, woraus aber auch folgt, daß die Apostasie unheilbringend und unheilbar ist (l'apostasie est fatale et sans remède); denn „die Güte Gottes, in welche der Mensch gestellt war, geht durch die Gesetzesübertretung des Menschen verloren." „Die Heilsordnung ist allerdings völlig in Verfall, in einen Zustand des Ruins gerathen (entièrement déchue, dans un état de ruine), aber sie ist nicht verschlossen, noch auch aufgehoben (non pas fermée ni retranchée)." Dieses geringe Gut besteht noch „durch eine Wirkung der Gnade, welche, ganz frei, ganz unmittelbar und völlig unabhängig von der Kirche, der verdorbenen und gefallenen Heilsökonomie, über die Seelen waltet. Unter ihr stehen die Auserwählten (les élus), die ohne irgend eine Vermittelung der Kirche und wider Willen der Kirche, welche sie nur in ihren eigenen Verfall hätte hineinziehen können, zum Glauben hingeleitet worden sind. Denn sie sind nur dadurch zum Heile gelangt, daß sie sich von der Kirche losgerissen haben (en se détachant de l'Eglise)." Nach dem also, was die Kirche selbst ist, erkennt man (setzt der Verfasser S. 32 f. hinzu), daß sie einerseits nur eine für das Heil der Seelen indifferente menschliche Anstalt ist, und daß andererseits ihr Fall nichts Anderes ist, als ein Erlöschen der Zeit der Gnade, wenigstens für die überwiegende Mehrheit derer, aus welchen die Christenheit zusammengesetzt ist. So verwechselt Darby allerdings die Personen mit der Sache; denn daraus, daß Christen abtrünnig geworden sind, folgert er die Apostasie der Heilsordnung selbst; daraus, daß diese Christen mit dem Verluste des Gnadenbundes be-

droht werden, folgert er, daß dieser Bund selbst werde aufgehoben werden,

So ist nun das Fundament der ganzen Kirche unterminirt, und mit dieser Ansicht bekämpfte Darby nicht nur die römische Kirche, sondern auch das Werk der Reformation. Von dieser Zeit datirt der Rationalismus oder das System der Staatskirchen, wobei die jetzige Heilsökonomie einen großen Schritt weiter in der Apostasie gethan hat. Diese Staatskirchen sind eins von den Symptomen des traurigen Weltzustandes, eine von den Ursachen, welche die Gerichte Gottes über die gefallene Menschheit herbeiführen; sie sind Kirchen dieser Welt (églises du monde), geboren von der Welt, Töchter ihrer Weisheit und ihres Eigenwillens, und der Gläubige, aufgefordert, sich von der Welt loszureißen, muß sich hauptsächlich von diesen gräßlichen Mißgestalten (ces hideuses monstruosités), welche die Welt hervorgebracht hat, und welche kein besseres Ende, als sie selbst, nehmen werden, trennen und fern halten. (S. 34.). „Die Kirche hat nun im höchsten Maße das Bedürfniß, sich des demüthigenden Gefühls von ihrem Verfall klar bewußt zu werden. Die kleinen Kirchen aber, die man bildet, nähren im Gegentheil den geistlichen Hochmuth; der Mensch, das Fleisch, ihre Rechte sind beharrlich an die Stelle des heiligen Geistes gesetzt. Der demüthig Gläubige, hinblickend auf den Fluch, der auf der gegenwärtigen Heilsordnung lastet, verzichtet auf die Eigenschaft eines Mitgliedes einer Kirche." (S. 36.)

Die Wiederherstellung (restauration) der Kirche ist der Kirche selbst unmöglich. Zur Erlangung dieses Zweckes dient nimmermehr, wie die Darbonisten meinen, die Wiedereinführung des Apostelamtes (rétablissement de l'apostolat), sondern die zerstreuten Kirchen muß, mit der Devise Matth. 18, 20., das Band der apostolischen Auctorität (le lien de l'autorité apostolique), die allen wahren Gläubigen zukommt, vereinigen. Daher ist eine Aufhebung des Clericats nothwendig. „Das

Clericat (le ministère) war, wenn man die Apostel ausnimmt, nicht vor der Apostasie; es ist in seinem Princip nur eine Frucht des Geistes der Finsterniß, dergestalt, daß es nur in einer Apostatenkirche stattfinden kann. In der ursprünglichen Kirche hätte Niemand den Titel eines Pastors oder Doctors führen können, ohne die Gläubigen zu kränken; es durfte kein Unterschied den einen Bruder zum andern in Gegensatz bringen. Der Herr verlangt die Demuth: Luk. 16, 15. Matth. 20, 28. 10, 24." (S. 39.). — Darby's System, sagt der Verfasser (S. 40.), hob also alle Garantien einer Religionsgesellschaft auf, die sie für geistliche Beamte verlangt. „Jeder hat als Christ das Recht zu predigen und die Sacramente zu verwalten, und diese absolute Freiheit, welche Darby für alle Kinder Gottes fordert, ist ihnen durch die heilige Schrift selbst gewährleistet, welche als einzige Ausnahme den Weibern allein Stillschweigen auferlegt (1 Kor. 14, 34.). Auch die Stelle Eph. 4, 11., welche am deutlichsten für das geistliche Amt spricht, bietet nur insoweit einen Einwand gegen die absolute Freiheit, als man an ein einziges Individuum denkt, das alle in dieser Stelle erwähnten Aemter in sich vereinigen wollte; außerdem widerlegt sich der Einwand selbst. Dagegen entlehnte Darby für seine Behauptung die Beispiele aus Apostelgesch. 8, 4. Phil. 1, 14., in denen erzählt wird, wie Christen, ohne Geistliche zu seyn, das Wort Gottes verkündigt haben. Die Rotte Korah, Dathan und Abiram (4 Mos. 16.) wollte Moses und Aaron verdrängen, darum allein ward sie vernichtet; denn Moses wünschte selbst, daß über das ganze Volk die Weissagung des Herrn kommen möchte (4 Mos. 11, 29.)." „Dieser fromme Wunsch des Moses erlangt seine Erfüllung in der gegenwärtigen Zeit; das gerade ist der charakteristische Unterschied der neuen Aera, und die glänzende Ausgießung des heiligen Geistes am ersten Pfingstfeste hat es deutlich gezeigt. Die Gläubigen sind das königliche Priesterthum (Les croyants, voilà la sacrificature royale). Die Gabe des heiligen Geistes, die vor Zeiten

nur einigen in der Masse verlorenen Individuen eigenthümlich war, ist jetzt das Erbtheil der Masse selbst. Und diese Gabe Gottes beschränken, heißt den Geist boshaft in Fesseln schlagen, um zur Verkündigung des Evangeliums eine Kaste einzusetzen." — Der Verfasser bezüchtigt (S. 41 f.) Darby abermals des Widerspruchs, weil er einerseits die Nachahmung der Apostel, gleich den Lardonisten, in Begründung und Organisirung eines neuen Apostolates von sich gewiesen, andererseits die Organisation der apostolischen Kirche, mit Ausnahme des Apostelamtes, principmäßig verfolgt habe. Aber das war gerade Darby's Princip und Tendenz: die Apostel allein waren von Christo zu Lehrern der Kirche geweiht; nachdem sie von der Erde geschieden waren, ohne geweihte Priester zu hinterlassen, hatte für die Kirche jegliches individuelle Priesterthum aufgehört, und das apostolische Priesterthum ist Eigenthum aller Christen geworden. Denn „das gerade ist das Verbrechen der sogenannten Geistlichen, daß sie, mit Berufung auf ihre Ordination, den wahren Kindern Gottes, denen, welche die Liebe Christi, sogar die Macht Gottes zur Verkündigung seines Wortes treibt, den Mund verschließen wollen." (S. 41.) Folgerichtig nach seiner Ansicht behauptete nun Darby (S. 43.), daß Alle in den Dissidenten- und Nationalkirchen, welche die Mission Christi auf Erden, d. i. die Wiedervereinigung der zerstreuten Kinder Gottes (le rassemblement des enfants de Dieu qui sont dispersés, nach Joh. 11, 52.), so wie sie es bisher gethan haben, fernerhin verhindern wollen, das größte Verbrechen, das Verbrechen des Jerobeam begehen, daß, während die Plymouthisten die wahre Kirche bilden, alle Andern die wahren Schismatiker sind und daß, während Darby und die Seinen der Ordnung Gottes folgen, Alle, welche sich von deren Versammlungen fern halten und deren Fortschritte und Ausbreitung verhindern, die von Gott in dem gegenwärtigen Stande der Heilsökonomie gebotene Ordnung zerrütten.

Es darf nicht verwundern, daß man bei den malerischen Schilderungen vom Messiasreiche und von dem Ruhme der

Kinder Gottes auch von einer nahen Wiederkunft Christi träumte und durch solche Vorspiegelungen die Gemüther bearbeitete und verführte. Die Jünger und Schüler Darby's überboten hierin ihren Meister. „In Kurzem", sagten Einige (S. 52.), „werden die Gläubigen dem Herrn entgegen in die Lüfte erhoben werden, und einem fürchterlichen Untergang diejenigen, welche die darbystischen Versammlungen nicht besuchen, alsobald verfallen." Und S. 56. wird erzählt, daß ein Stimmführer der Plymouthisten die Ankunft Christi für den Monat November (d. J. 1844) verkündigt habe. Indessen auch Darby selbst that solche Aeußerungen. In einem Tractat: Cordon écarlante über die Einnahme von Jericho und die Errettung der Rahab, deutete er Jericho als die Welt, welche die Ankunft des Herrn verlacht; in sehr kurzer Zeit aber werde der Herr erscheinen, und der Glaube an das Blut Christi sey dann das rothe Seil (Josua 2, 18. 21.), welches die auserwählte Seele vom allgemeinen Verderben erretten werde. Dieselbe Ansicht, nach welcher Darby noch bei seinem Leben die Erfüllung jener Weissagung erwartete, sprach er auch in zwei andern Flugschriften aus: Le dessein de Dieu, und: Jérusalem ou l'homme de péché. — Trotz dieser typologischen Deuteleien des alten Testaments predigten die Darbysten einen entschiedenen Antinomismus, was der Verfasser (S. 53—56.) außer Zweifel stellt. Sie waren insofern consequent, weil nach ihrer Lehre die Oekonomie des alten Bundes durch Christum annullirt ist (Röm. 10, 4.), und die neutestamentliche Heilsökonomie aus ihrer völligen Entartung nur durch eine Rückkehr zur apostolischen Kirche erlöst werden kann.

Das Abendmahl feierten die Plymouthisten so, daß sie sich Brod und Wein selbst nahmen; zwei oder drei Personen auf einmal nahten sich einem Tische, auf welchem eine Flasche mit Wein nebst einigen Gläsern und ein Teller mit Brod standen, und genossen so das Abendmahl ohne irgend eine Vorbereitung und ohne die Einsetzungsworte auszusprechen. Sie hielten sich dabei an die Verheißung des Herrn

Matth. 18, 20. (S. 53. 56.). Die Kindertaufe ward übrigens beibehalten. Der Verfasser berichtet nichts von einer besondern Taufformel.

Diese Lehre Darby's erlangte eine unglaublich schnelle Verbreitung, worüber der Verfasser (Kap. IV. S. 44 ff.) ausführlichen Bericht erstattet. Theils die oben beschriebene Persönlichkeit und unermüdliche Thätigkeit des Stimmführers, theils die Nivellirung jeglichen Standesunterschiedes in der Kirche, wobei Jedem zu predigen frei stand, theils deren Trennung von jeder Oberaufsicht der Staatsgewalt, theils die kluge Benutzung des kirchlich erwachten Lebens der waadtländischen Geistlichen und Laien gegenüber der Zerrissenheit und Auflösung der Dissidentenkirchlein, so wie das geschickte Anschmiegen an die politischen Tendenzen der radicalen und conservativen Parteien, deren Anhänger in den untern Schichten der Bevölkerung oftmals bewußtlos sich den neuen Kindern Gottes anschlossen: — das Alles förderte die Fortschritte des Plymouthismus oder Darbysmus in reißender Progression. Um desto augenfälliger die Dissidentenprediger, welche bei ihrem Anschluß in den Laienstand zurückgetreten waren, zu verdrängen, gründete Darby eine kleine Akademie in Lausanne aus jungen Leuten, die seiner Bibelerklärung ein williges Ohr liehen und für die vermehrten und erweiterten Erbauungsvereine ihre Predigertalente entwickelten. So ward auch, obwohl im Widerspruch mit der Lehre von der Aufhebung des Clericats, der Grund zu einer Art von kirchlicher Organisation gelegt. Lausanne blieb der Hauptort der Bewegung. Sie pflanzte sich weiter fort durch Verbreitung von Tractätchen, von denen der Verfasser (S. 49 f.) folgende nambaft macht: Naaman le Syrien; L'Ecole de Dieu; Le Chrétien nazaréen; Le progrès par la vérité, 1 Petr. 2, 1—6.; Sur l'Epître aux Hébreux et en particulier sur le chap. XII. v. 25.; La résurrection vérité fondamentale de l'Evangile. Endlich wurden nach mehreren Richtungen hin gewandte und

salbungsreiche Emissäre ausgesendet. Diese Boten, wie nicht minder Darby selbst, der sich wiederholt auf Missionsreisen befand, verzweigten den Plymouthismus in den Gemeinden des Waadtlandes, so daß die Geistlichen der Nationalkirche in öffentlichen Controverspredigten und in Privatunterweisungen alle Kraft gegen die kühne Gewandtheit und bezaubernde Arglist der darbystischen Prediger aufbieten mußten. Aber auch über die Grenzen des Waadtlandes ward die Kunde des Darbysmus getragen, nach Genf, Bern, Basel, Lyon, Paris und Brüssel; sogar in Ostindien fanden sich Spuren desselben.

Die vielseitig aufregende Bewegung, welche die darbystischen Umtriebe unter Geistlichen und Laien erzeugten, forderte gar bald zur Gegenwehr auf. Die am meisten bedrohten Häupter der Dissidenten, von denen Einer schon in einer Schrift Darby angegriffen und diesen zu einer Antwort in seinen Développements nouveaux etc. im Jahre 1841 veranlaßt hatte, ergriffen zuerst ein Mittel, das offenbar von allen das untauglichste war. Sie beriefen zur Untersuchung der neuen Lehre im September 1842 eine Generalversammlung der Dissidenten nach Lausanne und luden auch Darby ein, der sich anfangs in verletzenden Ausdrücken weigerte zu kommen, dann aber sich bestimmen ließ, in Begleitung von ungefähr zehn Schülern zu erscheinen. Zuerst protestirte Darby gegen ein solches Glaubensgericht und wies jede Theilnahme an der Discussion zurück, sodann aber gab er sich derselben hin mit einer solchen Vermessenheit in seinen oft sich widersprechenden Behauptungen, mit einer so elenden Kriegslist im Umspringen von einem Gegenstand zum andern, daß sogar seine Parteigänger davon betroffen wurden. Die ganze Verhandlung hatte, wie vorauszusehen war, ein tumultuarisches Ende. Für Darby hatte aber das Ganze ein ungünstiges Resultat; der Mann, der gewohnt war, sich überall wie ein Orakel betrachtet zu sehen, hatte seinen hochmüthigen, gebieterischen, störrigen Charakter selbst in den Augen der Seinen offen-

bart, sich in der Achtung seiner Verehrer, obwohl ein Theil derselben ihm den Sieg zuschrieb, herabgesetzt und bei vielen Andern verdächtig gemacht.

Noch schlimmer erging es ihm, als zwei Dissidenten-prediger, August Rochat und Franz Olivier, der Bruder des oben genannten Heinrich Olivier, gegen ihn mit Flugschriften in die Schranken traten. Die zwischen diesen Gegnern und Darby gewechselten Flugschriften hat der Verfasser (S. 61—76.) geschildert und mit Recht bemerkt, daß die Dissidenten von ihrem Standpuncte aus, auf dem sie selbst sich in einem Gegensatze zur Kirche befinden, den Plymouthismus nicht mit Glück zu bekämpfen vermögen. Der Verfasser urtheilt (S. 69.) sehr wahr: „Mögen die Dissidenten sich über das neue System, das sie beunruhigt, nicht allzu sehr beklagen, denn dieser religiöse Radicalismus ist nur eine Folge ihrer Prämissen. Indem sich diese Christen wegen einiger Nebenpuncte von der Mutterkirche und den Geistlichen, die sie ihnen darbietet, trennten, haben sie in eine kirchliche Demokratie oder vielmehr auf eine Bahn der Revolution zu treten begonnen, welche keinen festen Stützpunct für irgend eine Art des geistlichen Amtes darbietet. Wer den Wind ausstreuet, erntet den Sturm. Das sieht man jetzt sich zutragen." — Darby hatte noch in seiner letzten, vom Verfasser S. 78. ff. erörterten Streitschrift im Jahre 1843: Le Ministère, considéré dans sa nature, dans sa source, dans sa puissance et dans sa responsabilité, eine Art von geistlichem Amte aufgestellt: „Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt, indem er ihr ihre Sünde nicht zurechnete und uns das Wort von der Versöhnung gab. Weil nun Jesus, um uns mit Gott zu versöhnen, sterben und die Erde verlassen mußte, so ist sein Werk in seiner Anwendung noch unvollendet; die Vollendung dieses Werkes bestand darin, den Menschen das Wort der Versöhnung nach seiner Macht und seinem Wohlgefallen zu übertragen. Es kamen also zwei Elemente in das geistliche Amt: 1) eine tiefe Ueberzeugung, ein kräftiges Gefühl der Liebe Gottes;

2) die Gaben, welche fähig machen, den Menschen nach ihren Bedürfnissen zu verkündigen den Reichthum der Gnade, welche diejenigen, die sie verkündigen, beseelt." Indem nun Darby nach Matth. 25. zwischen den Fähigkeiten und den Gaben für das geistliche Amt unterscheidet, theilt er zwar das letztere zuerst allen Christen zu, beschränkt es aber wieder auf diejenigen, welche die erforderlichen Gaben empfangen haben. Diese Gaben ertheilt die unbeschränkte Macht Gottes, je nachdem es ihr gefällt, und ernennt zu dem oder jenem geistlichen Amte, so daß sich in dieser Weise die Sphäre des geistlichen Amtes über die Christenheit ausbreitet. Eine solche Inspirationstheorie hatte jedoch in der Praxis schlimme Folgen. Sie werden vom Verfasser (S. 76. f.) geschildert: „Man hat Pastoren und sogar Candidaten (bei den Dissidenten und den Darbysten) gesehen, welche es für profan hielten, eine Predigt auszuarbeiten, und Andern diese menschlichen Vorsichtsmaßregeln, um die Kanzel zu besteigen, überließen. Man kann nicht glauben, welchen Schaden der Verkündigung des Evangeliums diese Verkehrtheit gebracht hat. Es fehlte nicht nur diesen unbesonnenen Improvisationen alle anziehende Form, sondern sie ermüdeten auch durch ihre dürre Sterilität, indem man immer wieder auf eine ungeschickte Weise auf Lieblingsdogmen zurückkam." Hierbei zeigte auch die Jugend eine Verachtung des kirchlichen Anstandes, „der bei den Schülern Darby's bis zur Indecenz herabsank." — Wie vermochten also Dissidenten, sogar manche Geistliche der Nationalkirche, trotz ihres Ruhmes von einem regen kirchlichen Leben, die schwärmerischen Prediger der Darbysten zu widerlegen!

Einen edlern Gegner hatte Darby in der Person eines Candidaten und Mitglieds der evangelischen Gesellschaft zu Genf, Namens Wolff. Die genannte Gesellschaft hatte sich bereits in ihrem Jahresbericht 1841 gegen Darby erklärt. Hierauf schrieb Wolff: Actes XX, 28. .30. Le Ministère, en opposition au hiérarchisme, et surtout au radicalisme religieux,

in welchem Buche er den Plymouthismus durch eine geschickte Bibelerklärung und glückliche Anwendung der Textesworte, so wie durch eine logisch richtige und klare Darstellung widerlegte.

Zuletzt nahm man seine Zuflucht noch zur Begründung eines Journals: Témoignage des disciples de la Parole, ohne jedoch dem bereits gesunkenen Darbysmus wesentlich aufhelfen zu können. Er erhielt durch das oben erwähnte Ereigniß beim Beginn der waadtländischen Staatsrevolution den härtesten Schlag, obwohl hiervon der Verfasser, dessen Vorrede am 30. Juni 1845 geschrieben ist, nichts erwähnt, und der seitdem immer wilder aufgeregte Haß des waadtländischen Volkes gegen alle Vereine zu religiöser Erbauung hat auch ihn aus dem Canton verbannt.

Den Schluß dieses trefflichen Buches, von dem wir weitläufiger berichtet haben, da es bis jetzt schwerlich in Deutschland eine große Verbreitung gefunden hat, bilden noch sehr beherzigenswerthe Betrachtungen über die Stellung der waadtländischen Nationalkirche an sich und im Gegensatz zu den Dissidentenkirchen. Manches hiervon würde jedoch nach Inhalt und Form etwas anders niedergeschrieben worden seyn, wenn die Schrift ein Jahr später erschienen wäre. Denn auch der ehrwürdige Verfasser ist, wie seine Collegen Vinet und Monnard, in Folge der entstandenen Kirchenspaltung von der Akademie zu Lausanne geschieden (vgl. Ch. Baup, Précis des faits qui ont amené et suivi la démission de la majorité des pasteurs et ministres de l'église nationale du Canton de Vaud, en 1845 etc. Lausanne 1846. p. 229—237. und: Niedner's Zeitschrift für die hist. Theol. Jahrg. 1847. H. 3) und, wie Monnard, einem Rufe nach Deutschland gefolgt.

Bautzen. C. F. Leopold.

# Kirchliches.

# Für die Kranken-Communion.

## Gegen Schleiermacher.

Von

Christian Heinrich Sixt,
Pfarrer zu Sennfeld in Bayern.

---

Die Bemerkungen, welche ich hier gebe, sind eigentlich nicht speciell gegen Schleiermacher gerichtet, sondern gegen eine Ansicht, welche schon lange vor ihm da gewesen ist. Ich habe aber doch am liebsten ihn für dieselbe sprechen lassen wollen, theils weil er die Gründe, welche sich der Kranken-Communion entgegensetzen lassen, am schärfsten gefaßt hat, theils weil er meines Wissens der Letzte gewesen ist, welcher vom Standpunct der Schule aus diesen Gegenstand einer Prüfung unterwarf a). Ich bin mir dabei lebhaft bewußt, daß ich auch als Opponent etwas von dem Danke abtragen möchte, welchen ich den Manen des in Gott ruhenden Lehrers für so viele von ihm empfangene Anregungen zu schulden stets geständig bin. —

---

a) Für die Kranken-Communion, jedoch nicht vom polemischen Standpunct aus, hat unser hochverehrter D. Kapp in seinen „Grundsätzen zur Bearbeitung evangel. Agenden", Erlangen 1831. S. 357. ein warmes Wort gesprochen.

Der Widerspruch gegen die Kranken-Communion ist bekanntlich von dem reformirten Glaubensgebiete ausgegangen, und es haben, wenn auch gerade nicht alle, doch sehr gewichtige Autoritäten der Schwesterkirche darin zusammengestimmt, sie sey etwas Ungehöriges und nicht zuzulassen. Während man lutherischer Seits das Verlangen nach dem Abendmahlsgenuß auf dem Siechbette mit zu den Lebenszeichen der Kirche zu zählen pflegt und es geradezu als einen Verfall des christlichen Lebens beklagt, wenn dieses Bedürfniß da oder dort im Verschwinden begriffen ist, haben Männer wie Beza a), Pareus b), Alting c) u. A. vielmehr etwas Unevangelisches und aus einer trüben Quelle Entsprungenes in der Kranken-Communion finden wollen. Wie weit diese Ansicht von der Sache auch auf die Praxis der einzelnen reformirten Landeskirchen influirt hat, kann ich zwar nicht sagen; denn darüber bin ich nicht genau genug unterrichtet; aber das glaube ich doch wahrgenommen zu haben, daß diejenigen, welche die Kranken-Communion an sich mißbilligen, in der Regel auch nicht geneigt sind, sie zu begünstigen, und wo es auf ein Urtheil über dieselbe ankommt, für sie zu stimmen.

Diesen hat sich nun auch Schleiermacher d) angeschlossen. Es sey mir vergönnt, seiner Beweisführung nachzugehen und sie mit meinen Gegenbemerkungen zu begleiten.

„Die Kranken-Communion" — so beginnt er seine Polemik — „läßt sich

1) „auf keine Weise aus dem Zweck des Abendmahls rechtfertigen. Denn wenn man sich billigerweise in einer „solchen Sache nicht gern irgend worin von der ursprünglichen Einsetzung weit entfernt, wie viel weniger

---

a) De coena dom. contra Westphal. p. 945.
b) Ad I Cor. X. p. 703.
c) Sylloge controvers. p. 266.
d) Der christliche Glaube, §. 158, 3.

„in einem so bedeutenden Punct, als dieser, daß nämlich die Handlung als eine gemeinschaftliche ist gestiftet worden. Dieser nämlich hängt damit zusammen, „daß Stärkung der Gemeinschaft der Gläubigen mit „Christo und Stärkung ihrer gegenseitigen Gemeinschaft „unter einander sich im Abendmahl gegenseitig bedingen."

Man sieht, Schleiermacher hat etwas Stiftungswidriges in der Kranken-Communion zu finden gemeint, sie ist ihm gewissermaßen separatistisch vorgekommen, und er hat gefürchtet, daß sie den Grundcharakter des Abendmahls, die communio, zerstöre. Ich will dieses Bedenken noch verstärken, nämlich durch eine geschichtliche Erinnerung. Auch die urchristliche Kirche hat dasselbe schon gekannt und ihm dadurch zu begegnen gesucht, daß sie die Elemente, welche sie den Fremden, Kranken oder Gefangenen durch ihre Diakonen zusandte a), von dem zuvor consecrirten Abendmahle (den χοροηγιασμένοις) nahm, damit der Genuß des Einzelnen nicht als ein isolirter Act, sondern als eine Fortsetzung der öffentlichen Gemeinde-Communion erscheine. Inzwischen war das doch keineswegs ein constanter Gebrauch; denn schon Cyprian spricht von presbyteris apud confessores offerentibus, — ein Ausdruck, der, wie Neander b) bereits erinnert hat, nicht wohl anders genommen werden kann, als so, daß auch die Consecration erst in loco stattgefunden habe. Und in der That, es thut am Ende gar nichts zur Sache, unter welcher Form diese Art von Communion vollzogen wird; denn auch der Abendmahlsgenuß des Einzelnen, welchem die Theilnahme an der öffentlichen Feier verwehrt ist, bleibt eine Gemeinschaft, nicht nur mit dem Erlöser, sondern auch mit allen Gliedern

a) Daher die Formel: „Πέμπειν εὐχαριστίαν τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν παροῦσιν." Iustin. M. Apol. I. c. 65. 67. Euseb. l. V, 24.

b) Kirchengeschichte (1. A.), 1. Bd. 2. Abth. S. 390.

seines Leibes. Eben dieß hat freilich Schleiermacher bestritten, aber gewiß ohne zureichenden Grund. Ich wenigstens muß gestehen, daß mir die Communion doch sehr äußerlich aufgefaßt zu seyn scheint, wenn man die Gemeinschaft mit den Gläubigen bloß in deren gleichzeitigem und localem Mitgenuß finden will. Denn daraus würde ja nothwendig folgen, daß nicht nur diejenigen, welche schon im Reiche der Herrlichkeit mit Christo zu Tische sitzen, sondern überhaupt Alle, welche nicht an derselben Feier Theil genommen haben, von der Vereinigung mit dem Communicirenden ausgeschlossen geblieben seyen [a]), und daß, je kleiner die Zahl, um so kleiner auch der Segen seyn werde, was doch gewiß Niemand wird behaupten wollen. Vielmehr gilt auch hier, was der Apostel 1 Kor. 12, 26. von der gliedlichen Gemeinschaft überhaupt rühmt: „Εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη." Man könnte also höchstens sagen, es werde das Gemeingefühl jedenfalls verstärken und sey deßhalb wünschenswerth, daß, den Kranken mit eingerechnet, ihrer mindestens zwei oder drei seyen, welche, der Verheißung Christi (Matth. 18, 20.), daß er mitten unter ihnen seyn wolle, eingedenk, sich zum gemeinsamen Empfang seines Leibes und Bluts mit einander vereinigten [b]); aber selbst dieß kann ich nicht für absolut nothwendig halten; denn auch der einzelne Communicant bleibt vermöge seiner inneren Zusammengehörigkeit mit allen Gläubigen in der Gemeinschaft des Altars (1 Kor. 10, 17. 18.), und indem wir ihm das heilige Abendmahl reichen, sind wir uns bewußt, daß es der reinste, von jeder ihm auf-

---

a) Das christliche Alterthum scheint anderer Ansicht gewesen zu seyn, wenn es im Bewußtseyn unserer unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen an den Jahrestagen ihres Todes das heilige Abendmahl genoß.

b) Die meisten (luth., ref. und engl.) Agenden schreiben wirklich vor, es solle mit dem Kranken immer noch Jemand communiciren, damit wenigstens zwei Empfänger seyen.

erlegten Beschränkung und Veräußerlichung befreite Gemeinschaftsbegriff ist, von welchem wir ausgehen.

Ich wende mich zur

2) Entgegensetzung, welche Schleiermacher so formulirt hat: „Ueberdieß kann auch die Stärkung aller „Kräfte zur Heiligung nicht mehr recht empfunden wer„den in einem Zustande, wo der Thätigkeitstrieb schon „im Verschwinden begriffen ist."

Wenn ich diesen Einwurf recht verstehe, so ist nur das wahr an ihm, daß es einen Zustand gibt, in welchem Niemanden mehr das Sacrament gereicht werden darf und in welchem es auch nicht geschieht. Wenn das Bewußtseyn sich bereits verdunkelt hat, wenn der Kranke, welcher eben noch das heilige Abendmahl begehrte, unmittelbar darauf zu deliriren anfängt und des freien Gebrauchs seiner Geisteskräfte nicht mehr mächtig ist, so hat er die Grenze überschritten, diesseits welcher er den Segen der Communion sich noch anzueignen vermag, und er ist, wenn nicht lichtere Momente wiederkehren, lediglich der Gnade Gottes zu befehlen. Dieß wird aber auch der einzige denkbare Fall seyn, in welchem „die Stärkung aller Kräfte zur Heiligung nicht mehr kann empfunden werden." Denn daß derselbe bei Allen, welche bedenklich erkrankt sind, eintrete, das behaupten zu wollen, möchte doch sehr gewagt seyn, weil ein Zweifaches ganz dagegen spricht, nämlich dieß, daß das Bedürfniß himmlischer Stärkung sich bei dem Christen nie mehr steigert, als auf dem Krankenlager, und dann, daß gerade in das letzte Stadium eines sterbenden Menschen oft noch Momente wunderbarer geistiger Erregung fallen. Schleiermacher hat freilich von einem Thätigkeitstriebe, dessen Verschwinden den Empfänger die Stärkung aller Kräfte zur Heiligung nicht mehr recht empfinden lasse, gesprochen; allein diesen Ausdruck möchte ich überhaupt beseitigen, weil er mir unangemessen zu seyn scheint. Denn da es nicht die Gesunden sind, welche des Arztes bedürfen, sondern die Kran-

ken (Luk. 5, 31.), nicht die Rüstigen und Thatkräftigen, welchen der Erlöser Erquickung und Ruhe für ihre Seelen anbietet, sondern die Mühseligen und Beladenen (Matth. 11, 28.), so kann auch der würdige Empfang der Communion nicht von der ungeschwächten Kraft des menschlichen Thätigkeitstriebes abhängen, sondern nur davon, ob jene durch den Glauben bedingte Receptivität vorhanden ist, durch welche allein wir uns die sacramentliche Gnade anzueignen vermögen. Diese aber wird sich wohl schwerlich irgendwo potenzirter voraussetzen lassen, als bei denjenigen, welche an sich selbst fühlen, wie ähnlich sie dem zerstoßenen Rohre und dem nur noch schwach glimmenden Dochte sind. Schon um deßwillen also dürften gerade die Kranken, weil an ihnen die gratia praecurrens bereits thatsächlich vorgearbeitet hat, unter allen Empfängern des Sacraments die empfänglichsten seyn: wie denn unter Anderen ein Mann aus meiner Gemeinde, der nachher wieder genas, mir betheuert hat, er habe in seinem ganzen Leben noch nicht mit solcher Erhebung communicirt, wie auf dem Krankenbette. — Hierzu kommt aber, wie gesagt, auch noch dieß, daß nicht selten gerade in den letzten Tagen die Kraft und Lebendigkeit des Geistes sich noch bis zu einem Grade steigert, über welchen man nicht genug staunen kann. Denn wer kennt nicht jene erhöhten Gemüthszustände, die sich oft mit dem Vorgefühle der nahen Vollendung verbinden, und durch welche die Sterbestunden vieler entschlafenen Christen wahrhaft verklärt worden sind, — Gemüthszustände, welche man fast hätte für ekstatisch halten können, wären sie nicht zugleich mit dem klarsten Selbstbewußtseyn gepaart gewesen? Ich habe gesehen, daß nicht bloß tiefere und erregbarere Naturen, sondern auch ganz einfache, ruhige Menschen gleich einem Stephanus mit aufgehobenem Haupt und leuchtendem Blicke ihre Erlösung erwarteten, und mich durch den Augenschein überzeugt, daß das in einem andern Zusammenhang von dem Dichter gesprochene Wort:

„Wie oft sind Menschen, schon des Todes Raub,
„Noch fröhlich worden! Ihre Wärter nennen's
„Den letzten Lebensblitz" a), —

daß — sage ich — dieses Wort eine tiefe psychologische Wahrheit enthält, die wir hier nicht unbeachtet lassen dürfen. Ich kann mir dieses merkwürdige Aufflackern der fast schon entflohenen Lebensgeister, diese Rückkehr der innern Spannkraft, welche ich am häufigsten unmittelbar vor und nach dem Genusse des heil. Abendmahls beobachtet habe, nicht anders erklären, als so, daß der Geist, bevor er seine Hülle verläßt, noch einmal seine ganze Selbständigkeit, seine Unabhängigkeit von der sinkenden Kraft des Leibes und seine Herrschaft über die vergängliche Materie auf eine recht in die Augen fallende Weise manifestiren will. Wer könnte demnach Bedenken tragen, einem Kranken, wenn er nur sonst dazu disponirt und bei Besinnung ist, das h. Abendmahl zu reichen? Oder vielmehr, womit könnten wir es entschuldigen, wenn wir auch nur zauderten, seinem Verlangen nachzugeben? Es wäre ja die größte Härte, einen Kranken excommuniciren zu wollen, weil er krank ist! Deßhalb wird gewiß selbst die Praxis derjenigen, welche über diesen Punct am strengsten denken, milder seyn, als ihre Theorie.

Hören wir nun noch das letzte Bedenken, um dessentwillen Schleiermacher an der Kranken-Communion Anstoß genommen hat. Dieses betrifft ihre Entstehung; denn er hält sie für einen Ausfluß aus trüber Quelle. „Der „Ursprung derselben aus superstitiösen Vorstellungen," sagt er,

3) „ist nicht zu verkennen, und es pflegen noch immer bedenkliche „Mißbräuche damit verbunden zu seyn."

Er hat sich nicht näher darüber erklärt, welche Gattung von „superstitiösen Vorstellungen" ihm bei dieser Anklage vorgeschwebt hat. Wir können uns aber ungefähr denken,

---

a) Shakespeare, Romeo und Julia, V, 3.

daß er auf den unevangelischen Wahn hat anspielen wollen, als sey die Kranken-Communion entweder eine Art von Geheimmittel für den siechen Leib, oder als könne schon das schnell noch vollbrachte opus operatum ein ganzes Leben ohne Buße und Glauben aufwiegen: wie denn wirklich dergleichen unwürdige Vorstellungen mitunter bei denjenigen angetroffen werden, welche den Diener der Kirche mit der ganz unerwarteten und unmotivirten Forderung, daß er ihnen noch einmal das h. Abendmahl reichen möge, überraschen. Es kommt wohl auch bisweilen vor, daß der Kranke selbst gar nicht daran gedacht hat, sondern von seinen Angehörigen dazu beredet worden ist. Indeß spricht das Alles nicht gegen die Kranken-Communion an sich; denn hier gilt der bekannte Kanon: „Abusus non tollit usum" a). Auch sind wir ja wohl Alle darüber einverstanden, was des Amtes Pflicht in solchem Falle von uns fordert. Denn so wenig die Kirche die Entstehung eines Irrwahns auf ihre Rechnung nehmen könnte, eben so wenig kann sie ihn unentkräftet lassen, wo sie auf ihn stößt. Verrathen aber muß sich derselbe, wenn die vorangehende Exploration des Seelenzustandes nicht eine bloße Form ist. Und indem wir diese mit Erfolg vornehmen, müssen wir uns, wie mich dünkt, sogar Glück wünschen, daß der Kranke die Communion begehrt hat, weil dieses das Mittel geworden ist, die Gedanken seines Herzens zu offenbaren, ihn vor Heuchelei und Verstockung zu behüten und seine Seele aus den Banden unchristlicher Vorstellungen zu befreien. Gesetzt aber auch, es gelänge uns nicht immer, — das können wir doch in keinem Falle zugeben, daß das Unheilige, welches sich überall an das Heilige zu heften sucht, mit diesem selbst verwechselt und die Entstehung der Kran-

a) Harms (Pastoral-Theologie II. S. 159.) sagt kurz und gut: „Wie viele Vorurtheile knüpfen sich an das Abendmahl, und vornehmlich an das Kranken-Abendmahl, darum reichen wir doch das Abendmahl."

ken-Communion aus einem schlechthin verwerflichen Verlangen abgeleitet werde. Denn es sind ganz andere Gründe, welche ihr eine Stelle unter den privaten Cultus-Handlungen eingeräumt haben. Die tiefsten Bedürfnisse des gläubigen Gemüths haben sie als letzte Wegzehrung gefordert, und man hat sie ihnen nicht versagen können. Denn fürwahr, das h. Abendmahl ist recht eigentlich für die Kranken und Sterbenden gestiftet. Wir mögen nun an die Leidenskämpfe denken, welche sie vielleicht noch werden bestehen müssen, bis sie die Welt vollends überwunden haben, oder an den heiligen Ernst jener Stunden, in welchen, gleich dem sterbenden Wilberforce, gerade die lautersten und gefördertsten Christen am tiefsten fühlen, daß ihnen beim Abschluß ihrer Rechnung nichts Anderes übrig bleibt, als das Gebet des Zöllners: „Gott sey mir Sünder gnädig!" — so werden wir es ganz natürlich finden, wenn ein Mensch von entwickelten höheren Bedürfnissen Angesichts der letzten Dinge noch einmal das herzliche Verlangen nach Versiegelung seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ausspricht, um nicht nur in Allem, was er erdulden muß, weit überwinden zu können, sondern auch als ein in die Erlösung Aufgenommener entsündigt vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen. Ja, ich halte dafür, daß, wenn er es vermöchte, Mancher mit wankenden Knieen noch einmal an den Altar treten würde, um sich Christi Leib und Blut und mit ihm die letzten Stärkungen für seine müde Seele zu holen. — Die Kranken-Communion hat aber noch eine Seite, von welcher betrachtet das Verlangen nach ihr als ein vollkommen berechtigtes anerkannt werden muß. Es ist eine der tiefsinnigsten christlichen Ideen, welche bereits von der ältesten Kirche mit Liebe ergriffen und ausgebildet worden ist, daß der Leib und das Blut des Herrn auch in das sterbende Gebein seine Auferstehungskräfte verbreite. Denn schon Ignatius erklärt das h. Mahl für „ein Arzneimittel zur Unsterblichkeit und für ein Gegengift gegen den Tod, kraft dessen man in Jesu Christo allezeit

lebe" a), — und Irenäus wirft den Widersachern gegenüber die kühne Glaubensfrage auf: „Wie können sie sagen, daß das Fleisch in Verwesung übergehe und des Lebens nicht theilhaftig werde, da es doch durch den Leib des Herrn und sein Blut genährt wird?... Unsere Körper, welche die Eucharistie genießen, sind nicht mehr verweslich, sondern haben die Hoffnung der zukünftigen Auferstehung" b). Dieses Moment der Lehre vom Abendmahl ist auch in das luth. Dogma übergegangen, weil es das Wort Gottes und die analogia fidei für sich hat. Denn wenn der Erlöser (Joh. 6, 54.) sagt: *Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον· καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, oder wenn Paulus (Eph. 5, 30.) uns *μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* nennt, so können wir die gewiß nahe genug liegende Beziehung auf das heil. Abendmahl in keiner von diesen Stellen übersehen und dieselben nicht wohl anders nehmen, als so, daß eben die sacramentale Vereinigung der verklärten Leiblichkeit Christi mit uns es ist, durch welche auch wir zur *ἀνάστασις ζωῆς* sollen erhalten werden. Welch' hohe Bedeutung muß aber dadurch die so vielfach verkannte Kranken-Communion in unsern Augen erhalten! Sie ist, werden wir mit Recht sagen können, die Vorfeier des großen himmlischen Abendmahls, bei welchem der Erlöser das Gewächs des Weinstocks neu mit uns trinken wird in seines Vaters Reich (Matth. 26, 29.), und die sterbenden Verkündiger des Todes Christi sind keine Sterbenden mehr; denn siehe, sie leben!

a) "*Ὅς (ἄρτος) ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*" Ep. ad Eph. c. 20. (Patr. apost. ed. Hefel. p. 175.)

b) „*Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; . . Τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι φθαρτά (ἐστι), τὴν ἐλπίδα τὴν εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.*" L. IV. c. 18. §. 5.

Wenn die Gegner der Kranken-Communion diese Gründe einer unbefangenen Prüfung würdigen und gegen ihre Bedenken abwägen wollen, so sollte ich meinen, sie müßten sich mit ihr aussöhnen und alles dasjenige, was sie wider dieselbe haben, zurücknehmen, wie ja auch Schleiermacher es zuletzt factisch zurückgenommen hat. Denn wir haben noch nicht vergessen, daß er selbst, zur Erhebung für Viele, als ein mit dem Leib und Blute Christi Genährter von hinnen geschieden ist.

---

---

Wir erlauben uns auf die äußerst günstigen Recensionen, welche über den ersten Band dieses Werkes erschienen sind, besonders aufmerksam zu machen. Sie finden sich: im Literaturblatt zur allgem. Kirchenzeitung; in Rudelbachs Zeitschrift; in Bruns Repertorium; in Tholucks liter. Anzeiger. Wir glauben den Herren Geistlichen, so wie allen Freunden gründlicher liturgischer Studien einen Gefallen zu erweisen, wenn wir sie auf dieses gediegene Werk aufmerksam machen.

---

## Bemerkung.

Es liegt bei mir ein Manuscript von einem Herrn Ch. H. Ferdinand Koch, das der Redaction der Theologischen Studien und Kritiken eingesandt wurde; da mir der Wohnort des Herrn Verfassers unbekannt ist, so bitte ich denselben, mir solchen zu melden, um mich brieflich an ihn wenden zu können.

Friedrich Perthes von Hamburg.

---

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.



